Israel o Atenas

JÜRGEN HABERMAS

Ensayos sobre religión, teología y racionalidad

Edición de Eduardo Mendieta

EDITORIAL TROTTA

Jürgen Habermas no sólo es el filósofo alemán con mayor repercusión internacional, sino también el heredero de una de las tradiciones filosóficas más importantes del siglo XX: la teoría crítica de la Escuela de Francfort. El pensamiento de Habermas se ha forjado en un diálogo intenso con las corrientes del idealismo alemán, el marxismo occidental, la teoría analítica del lenguaje, la sociología funcionalista, el pragmatismo y el liberalismo político norteamericanos, pero también, y de forma muy relevante, con el pensamiento judío alemán. En realidad, no puede hablarse del pensamiento alemán sin tener en cuenta el pensamiento judeo-germánico. Éste es el hilo conductor que da unidad a esta selección de ensayos. Expresado en forma interrogativa: ¿es posible pensar Occidente sólo en términos de «Atenas», es decir, como proyecto de purificación de la razón (el *logos*) de las impurezas procedentes de «Jerusalén»: la fe y la esperanza en una redención que irrumpe desde más allá de la historia? Para Habermas sólo hay una solución: no sólo es imposible, sino que una respuesta positiva constituiría una doble traición.

Este libro reúne una selección de ensayos emblemáticos de esta respuesta habermasiana, elaborados a lo largo de cuatro décadas de intervención pública e innovadora reflexión filosófica, que demuestran, por tanto, la persistencia y centralidad de este tema en el pensamiento de Habermas. En términos más generales, todos los ensayos gravitan alrededor de la problemática de la fe y la religión en la identidad cultural de Occidente, la transformación de los sistemas sociales, y la función *sui generis* de la religión como recurso y reserva inagotable de memoria y esperanzas críticas y utópicas. La entrevista con que concluye el libro, realizada *ex profeso* para su publicación aquí, constituye una de las más explícitas reflexiones de Habermas sobre la relación de algunos filósofos judeo-germanos con el judaísmo, y la forma en que él ve operar la religión en el nuevo contexto de la globalización y la lucha contra la homogeneización y aniquilación de diferencias culturales.

Israel o Atenas
Ensayos sobre religión, teología y racionalidad

Jürgen Habermas

Edición de Eduardo Mendieta

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-440-4
Depósito Legal: P-130/2001

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.

CONTENIDO

PREFACIO

Este libro no hubiera sido posible sin el apoyo entusiástico del profesor Jürgen Habermas. Le estoy muy agradecido por su generosidad y atención, como también por su guía y sugerencias. El proyecto finalmente se materializó gracias a Alejandro Sierra, quien me ha alagado con su apoyo incondicionado. Juan Carlos Velasco fue un colega indispensable. Agradezco a Reyes Mate y Enrique Dussel la guía espiritual e intelectual en cuestiones de cómo ser herederos de la modernidad en vista de los holocaustos de la historia.

San Francisco, California

EDUARDO MENDIETA

Introducción

LA LINGÜISTIFICACIÓN DE LO SAGRADO COMO CATALIZADOR DE LA MODERNIDAD

Eduardo Mendieta

¿Puede regresar lo que nunca se fue[1]? El renovado interés que actualmente existe por la religión ha sido interpretado por muchos como un retorno. Pero ¿qué es lo que está volviendo, y de dónde? ¿La religión, la espiritualidad, la religiosidad, la devoción, el sentido de lo sagrado?, ¿la sensación de fragilidad y vulnerabilidad humana ante un universo ajeno, el sentimiento de que, en una época en que todo parece posible, se han establecido límites que no pueden ser transgredidos por los seres humanos[2]? ¿Son los llamados fundamentalismos y las religiones de la «nueva era» síntomas del retorno de la religión? ¿Debe ser considerado el resurgimiento de las «religiones populares» una vuelta de la religión, como si alguna vez hubiera cesado el clamor de los oprimidos? Y, de ser así, ¿cómo conjugamos este retorno con el número continuamente decreciente de miembros de las principales iglesias? ¿Se está debilitando la religión organizada e ins-

1. En marzo de 1977 Daniel Bell, en su *Hobhouse Memorial Lecture* en la Escuela de Economía de Londres, planteaba la cuestión del retorno de la religión como retorno de lo sagrado. Respondía entonces a la pregunta en sentido afirmativo después de haber ofrecido una magistral narración de las diferentes respuestas al inminente retorno de la religión. Véase «The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion», en D. Bell, *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Basic Books, New York, 1980, pp. 324-354.

2. No soy el primero ni el último en reconocer la dificultad de tratar de hablar acerca de la religión, cuando ni siquiera existe una definición satisfactoria de ésta. Comparto los escrúpulos expresados por Johathan Smith, «A Matter of Class: Taxonomies of Religion»: *Harvard Theological Review* 89/1 (1996), pp. 1-18.

titucionalizada mientras que la religión informal, heterodoxa, no jerárquica, no dogmática y, algunos podrían incluso añadir, la religión revolucionaria y contestataria, se encuentra en ascenso? Y, en tal caso, ¿desde dónde se supone que ha vuelto la religión? ¿A dónde fue relegada en un principio? ¿Al baúl de la curiosidad de unas estructuras sociales funcionalmente obsoletas y asimiladas? ¿Dejó la sociedad de «necesitar» la religión, desplazándola entonces a algún reducto subterráneo para anacronismos, no habiéndose percatado sino muy recientemente de que la necesitaba para afrontar los nuevos desafíos, las incertidumbres y el abismo de posibilidades que se abren ante ella? Y precisamente en el momento en que la frenética tecnociencia y el siempre vibrante capitalismo parecen haber realizado lo que ninguna religión mundial pudo lograr en los dos últimos milenios, a saber, la «globalización» del mundo, la religión vuelve para contradecir esta triunfal autopresentación. Pues, como el mismo Habermas señala, «tras el declive del imperio soviético y el fin de una polarización del mundo concebida en términos socio-políticos, los conflictos se definen crecientemente desde la perspectiva cultural: como el choque de pueblos y culturas que están impregnados en la comprensión que tienen de sí mismos por la contraposición tradicional entre las religiones mundiales. En esta situación se nos plantea a los europeos la tarea de un entendimiento intercultural entre el mundo del islam y el Occidente judeo-cristiano»[3].

La religión parece volver en el mismo momento en que bajo la bandera de la globalización todos tememos convertirnos en lo mismo, en una masa homogénea y amorfa de consumidores y adoradores de la tecnología[4]. En el momento mismo en que la cultura de masas parece haber colonizado hasta el último rincón del imaginario humano, echamos mano a lo único que nos hará diferentes: nuestras religiones[5]. Pero ¿cuándo no fuimos «cristia-

3. J. Habermas, *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, trad. de J. C. Velasco Arroyo, Trotta, Madrid, 1999, p. 40.

4. Aunque IBM pretende proyectar la imagen de que uno puede adquirir acciones de ciberutopía, y sin embargo seguir siendo él mismo. Los anuncios de televisión de Big Blue muestran a indígenas, y no occidentales, sonriendo y ensalzando la tecnología occidental.

5. La mejor expresión de esta tendencia se encuentra en un tecnócrata de Washington, Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, trad. de J. P. Tosaus Abadía, Paidós, Barcelona, 1997.

nos judíos»? ¿Acaso no nació nuestra modernidad de nuestras tradiciones religiosas[6]? En efecto, ¿en qué medida podemos decir que la muy discutida noción de secularización es en realidad contraria al espíritu de la tradición judeo-cristiana[7]? Y, a la inversa, ¿cuándo el llamado Oriente dejó de ser oriental en su trayectoria hacia la modernidad a través de sus religiones no-teístas[8]?

La cuestión es ésta: entendamos el resurgimiento de la religión como un retorno, una renovación o un redescubrimiento, el hecho es que no podemos atribuirlo a una mera moda intelectual, a algún pueril interés económico, ni tampoco a ningún proyecto ideológico poco afortunado[9]. La cuestión de la religión está una vez más en el primer plano del pensamiento crítico precisamente porque en ella cristalizan algunas de las cuestiones más graves y acuciantes del pensamiento social: la relación entre estructura social y racionalidad; la relación entre la razón como criterio universal y el hecho ineludible de que la razón se encarna sólo históricamente y en prácticas sociales contingentes; el hecho de que la razón como universalidad fue, si no descubierta, al menos enunciada como criterio teleológico por las religiones; el que en una época de secularización y cientificización la religión permanece como factor principal en la educación moral y en la motivación de los individuos que ya no giran en torno a los goznes de las tradiciones.

El trabajo de Jürgen Habermas en las cuatro últimas décadas cruza de forma a veces directa y explícita, en otras ocasiones de manera tangencial y sugerente, muchas de estas cuestiones. Lo que aquí se pretende es hacer explícito lo que para muchos ha permanecido tácito, incluso no expresado. Es decir, el objetivo

6. Véase un condensado pero penetrante análisis de este tema en Michael Allen Gillespie, «The Theological Origins of the Modernity»: *Critical Review: An Interdisciplinary Journal of Politics and Society* 13/1-2 (1999), pp. 1-30.

7. Véase el análisis clásico de Hermann Lübbe, *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Karl Albert, München-Freiburg Br., 1965; W. Pannenberg, *Christianity in a Secularized World*, Crossroads, New York, 1989.

8. Véase Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, Routledge, London, 1992; Akbar S. Ahmed y Hastings Donnan (eds.), *Islam, Modernization and Postmodernity*, Routledge, London, 1994; Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, Sage, London, 1991.

9. Uno de los más depurados análisis de los síntomas de este retorno se encontrará en José M.ª Mardones, *Síntomas de un retorno: la religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander, 1999.

de esta selección de textos es poner en primer plano aquellos recursos de la inmensa contribución intelectual de Habermas que puedan ayudar a una confrontación crítica con los nuevos desafíos intelectuales y sociales provocados por las nuevas formas de oscurantismo, fundamentalismo, misticismo anárquico, irracionalismo religioso y cosas por el estilo. Y lo más importante es que estos textos deberían dejar muy claro cómo estos recursos de la obra de Habermas se fraguaron a partir de las mismas fuentes y tradiciones que modelaron la identidad y la estructura de las sociedades occidentales. El «ateísmo metodológico» de Habermas no es un rechazo, sino una respuesta a la asimilación dialéctica de la tradición judeo-cristiana que se extiende de manera tan ineludible por la obra de todos sus precursores. Otro objetivo de esta compilación es hacer explícito, por si alguna vez se puso en cuestión, cómo la obra de Habermas heredó, apropiándosela y transformándola, la tradición crítica del mesianismo utópico judío de la primera etapa de la Escuela de Francfort. Por consiguiente, comenzaré aquí con una breve caracterización general de este utopismo mesiánico judío y pasaré luego a reconstruir los elementos y las tendencias principales de la interpretación de Habermas de la religión. La tesis central de esta última parte es que el tratamiento de Habermas no queda correctamente caracterizado por la imagen de una ruptura temporal entre una valoración primero positiva y después negativa del papel de la religión. En su lugar se ofrecerá la prueba textual que sugiere una valoración siempre presente de la religión, que varía con el ángulo de aproximación o la lente utilizada para el análisis. En otras palabras, se propondrá que las afirmaciones de Habermas, positivas o negativas, están determinadas por el hecho de afrontar la cuestión, bien desde una perspectiva crítica y filosófica, bien desde una perspectiva sociológica, política y legal.

I. LA RELIGIÓN COMO CRÍTICA

Albert Schweitzer comenzó su ya clásica obra *Investigaciones sobre la vida de Jesús* con la siguiente afirmación:

> Cuando, algún día en el futuro, el tiempo de nuestra civilización, cerrado y completado, llegue a su fin, la teología alemana sobre-

saldrá a los ojos de las generaciones posteriores como un fenómeno grande y único en la vida espiritual e intelectual de nuestro tiempo[10].

Schweitzer escribió esto poco después del cambio de siglo, en 1906. Paralelamente, cuando hoy dirigimos nuestra mirada al siglo de los extremos, como lo llamó Hobsbawn, podemos afirmar que el pensamiento judío sobresaldrá como un fenómeno social e intelectual único. En el mesianismo secular, apocalíptico, utópico y pesimista de los pensadores judíos de la generación de 1914 cristalizaron algunas de las lecciones más dolorosas de la época de las exterminaciones masivas y de la cultura de masas. Después de Auschwitz, como dijo Adorno, «Hitler ha impuesto un nuevo imperativo categórico sobre la humanidad en su situación de no-libertad (*Unfreiheit*): ordenar su pensamiento y su acción de forma que Auschwitz no se repita, que nada semejante pueda volver a ocurrir»[11].

Sin embargo, según Michael Löwy, deberíamos tratar de ser menos evocativos y más precisos[12]. Fueron los judíos de la Europa central quienes lograron una de las síntesis y de las transformaciones más creativas y duraderas del judaísmo y el cristianismo en el siglo XX. Pero deberíamos ir más allá de Löwy y plantear que donde mejor materializadas estaban las dimensiones de este renacimiento creador era en la obra de la primera generación de la Escuela de Francfort, en la obra de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Erich Fromm y Leo Lowenthal, extendiendo legítimamente la lista a Gershom Scholem[13]. La obra de estos autores, hay que señalarlo, fue profundamente influida y guiada por la de Ernst Bloch y George Lukács, pero también por la de Franz Rosenzweig y Martin Buber[14].

10. A. Schweitzer, *The Quest for the Historical Jesus. A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*, A. & C. Black, London, 1936, p. 1; trad. española *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, trad. de J. M. Díaz Rodelas, Edicep, Valencia, 1990.

11. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. de J. M. Ripalda, Taurus, Madrid, 1975, p. 365.

12. M. Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity*, Stanford University Press, Stanford, 1992.

13. G. Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis. Selected Essays*, ed. de Werner J. Dannhauser, Schocken Books, New York, 1976, p. 287.

14. Además de las obras ya mencionadas, debemos añadir: M. Löwy, *On Chan-*

El furor creativo en las primeras décadas del siglo XX de la que ha sido llamada la generación judía de 1914, en Alemania en particular, y en torno a Francfort y también, e incluso de manera más específica, en Berlín, debería ser analizado sociológicamente[15]. La asimilación judía había alcanzado su cenit en Alemania en el mismo momento en que la industrialización, la urbanización y la secularización habían llegado a sus niveles extremos de aceleración. La cuestión judío-alemana había encontrado su respuesta en la disolución de lo judío en lo alemán sin dejar residuo o huella ningunos. Simultáneamente, una joven generación de intelectuales judíos seculares y asimilados comenzó a descubrir y hacer explícita esta asimilación unilateral. Se descubrieron a sí mismos como parias y no deseados, marginados y excluidos, es decir, como judíos. A pesar de su confesión de germanidad, siguen siendo sospechosos: una vez judío, siempre judío. La asimilación es desenmascarada como una victoria pírrica, como una inmersión asimétrica y no recíproca en una *polis* y en una cultura que todavía se ofende por su identidad, como desposesión y abandono de una tradición que al menos ofrecía una orientación cultural y moral. En ese mismo momento, la promesa de la modernidad se troca en malestar: alienación, cosificación, desarraigo, superficialidad, estupidez, nivelación cualitativa a resultas de la maximización cuantitativa, es decir, masificación, etc. Es así como se comienza a enunciar una crítica romántica del capitalismo y de la sociedad moderna en general. Este romanticismo anticapitalista, para emplear la acertada expresión de Lukács, no responde a la taxonomía tradicional de las respuestas a la modernización: de izquierdas, centristas o conservadoras. No es fácil asociar una actitud política concreta a una particular perspectiva filosófica y epistemológica. Se despliegan elementos de la ontología y la metafísica llamada conservadora con la intención de formular una crítica radical e izquierdista del capitalismo. Comprometidos la mayor parte de las veces con los valores de la Ilustración, que ha-

ging the World. Essays in Political Philosophy, from Karl Marx to Walter Benjamin, Humanities Press, New Jersey-London, 1992; R. Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997.

15. Véase A. Rabinbach, «Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism»: *New German Critique* 34 (1985), pp. 78-124.

bía catalizado su incompleta asimilación, y desgajados de sus tradiciones por siglos de secularización, desasimilación y amnesia religiosa[16], los intelectuales judíos se encontraban situados en un punto social único, desde el que podían recuperar y rehacer sus tradiciones religiosas mientras trataban de salvar lo mejor de la Ilustración de los efectos corrosivos del capitalismo. Y fue a partir de esta tensión dialéctica como los judíos de la Europa central, y los judíos asimilados de Francfort en particular, articularon un tipo único de mesianismo judío[17].

Filosóficamente, y conceptualmente, se puede decir que el mesianismo judío de estos judíos alemanes y de la Europa central está constituido por cuatro elementos, siempre presentes con grados variables de intensidad en los diferentes pensadores. Siguiendo a Anson Rabinbach podemos diferenciar esos elementos del siguiente modo. Primero, este mesianismo judío está profundamente caracterizado por un elemento restaurador. Esto tiene que ver con la *anámnesis* como aspecto fundamental de racionalidad. Por contraste con la idea de la restitución de un pasado arcádico, o edad de oro, este mesianismo se plantea la restauración por los caminos de la reactualización apocalíptica. Segundo, este mesianismo es utópico, pues proyecta una nueva edad que no será generada por una acumulación progresiva de mejoras. Este utopismo no es como el de la Ilustración, que ve el futuro como la mera actualización del presente. En lugar de ello, lo verdaderamente utópico es contemplado como una irrupción en el *continuum* histórico. Con Benjamin, podemos decir que el progreso es catástrofe y que la utopía es ahistórica. El tercer elemento, al que ya se ha aludido, es la dimensión apocalíptica de este mesianismo. La restauración de la integridad o totalidad, *Tikkun*, y la irrupción de la utopía, dos aspectos de un mismo proceso, sólo son concebibles como una discontinuidad radical con el presente. El pasado, como pasado de injusticia, no debe ser superficialmente reconciliado con el presente, y el futuro no es imaginable desde el presente, para que no se convierta en mera imagen especular de lo único que ese presente puede pensar y proyectar.

16. Véase M. Löwy, *Redemption and Utopia...*, cit., p. 34.
17. Véase el excelente ensayo de Zygmunt Bauman «Exit Visas and Entry Tickets: Paradoxes of Jewish Assimilation»: *Telos* 77 (1988), pp. 45-77.

La reconciliación radical y la utopía sólo son posibles sobre la asunción de la discontinuidad temporal. Cuarto, y último, los elementos restauradores, utópicos y apocalípticos convergen en la imagen ambivalente del mesianismo. Este mesianismo —esto es fundamental— no es personalizable. No es la espera o el anuncio de un mesías, sino la invocación y el discernimiento de las fuerzas y los elementos mesiánicos que, como fragmentos de utopía, irrumpen a través del *continuum* de la historia. En esta medida, este mesianismo es *a priori* imprevisible, indeterminado. En otras palabras, este mesianismo que rechaza el presente y la posibilidad de un progreso a través de mejoras sucesivas está como en un equilibrio ambiguo entre el pesimismo y la pasividad, por una parte, y una actitud frenéticamente expectante y vigilante, por otra. Expectación, disponibilidad, vigilancia, pero también profunda pasividad, humildad y paciencia: éstos son los extremos entre los que osciló el mesianismo de los parias judíos en el cambio de siglo[18].

Una lectura cuidadosa de la obra producida por los miembros del Instituto de Investigación Social, así como por las personas ligadas a él, revela una preocupación sostenida y en profundidad por las cuestiones de la religión, la teología, la sociología de la religión, la metafísica teológica y la historia de las ideas religiosas[19]. El mismo Max Horkheimer aportó una serie de ensayos en los que el tema de la religión es muy importante si no central[20]. Sin embargo, debe reconocerse también que no se ha realizado un estudio de la crítica particular de la religión desarrollada por la primera generación de la Escuela de Francfort, debido al ca-

18. A. Rabinbach, «Enlightenment and Utopia», cit., p. 87.

19. Véase R. S. Siebert, *The Critical Theory of Religion: From Universal Pragmatic to Political Theology*, Mouton Publishers, Berlin-New York-Amsterdam, 1985. Véanse también los breves estudios reunidos en W. Schmidt (ed.), *Die Religion der Religionskritik*, Claudius, München, 1972; E. Arens, O. John, P. Rottländer, *Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*, Patmos, Düsseldorf, 1991; véase también E. Arens, «Interruptions: Critical Theory and Political Theology between Modernity and Postmodernity», en D. Batstone *et al.*, *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas*, Routledge, New York, 1997, pp. 222-242.

20. Véase R. J. Siebert, *Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transcendent*, University Press of America, Washington D. C., 1979; M. Horkheimer, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, ed. y trad. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 2000.

rácter transdisciplinar, o adisciplinar, de dicha crítica[21]. En otras palabras, la obra de la primera Escuela de Francfort sobre la religión ha permanecido esquiva debido a la dificultad de situarla en los límites disciplinarios que tradicionalmente asociamos con el estudio de la religión. Esa obra no cae dentro de la categoría del estudio de las religiones, la sociología de la religión, ni siquiera la filosofía de la religión, y mucho menos podría haberse asimilado a la teología, no obstante las repetidas acusaciones de que la teoría crítica era realmente teología enmascarada[22]. Lo que hace tan únicas las contribuciones de los miembros de la primera Escuela de Francfort, como el primer Fromm, Marcuse, incluso Löwenthal, Horkheimer y Adorno, es precisamente la forma en que desarrollaron un acercamiento *sui generis* a la cuestión de la religión. Para ellos, la cuestión religiosa debía ser enfocada desde una perspectiva filosófica, histórica, sociológica, psicológica, incluso desde el punto de vista de la metafísica y la ontología. La cuestión, en realidad, era rescatar de la teología y de la religión lo que amenazaba con ser extinguido y profanado por su intento de hacer positivo lo que sólo puede ser cifrado de manera negativa[23]. Como señaló Horkheimer en una carta que se convirtió en el prólogo de la historia de Martin Jay de la Escuela de Francfort, «la apelación a un totalmente Otro (*ein ganz Anderes*) respecto de este mundo tuvo esencialmente un impulso socio-filosófico. Condujo finalmente a una evaluación más positiva de ciertas corrientes metafísicas, porque el «todo [empírico] es lo falso» (Adorno). La esperanza de que el horror terrenal no tenga la última palabra es, por supuesto, un deseo no científico»[24].

21. Si bien las obras de Rudolf Siebert, Michael Löwy, Reyes Mate y José María Mardones son contribuciones esenciales en cuanto a un estudio específico de la crítica de la religión de la Escuela de Frankfurt. Mientras la de Siebert está orientada hacia la filosofía, y en particular hacia la filosofía de la religión de Hegel, la de Löwy está orientada hacia la afinidad electiva de judaísmo y utopismo libertario en la primera parte del siglo XX.

22. Véase la entrevista con Helmut Gumnior, «El anhelo de lo totalmente Otro», en *Anhelo de justicia*, cit., pp. 165-185.

23. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, cit., pp. 376 ss.

24. M. Jay, *La imaginación dialéctica: Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1959)*, trad. de J. C. Curutchet, Taurus, Madrid, 1974, p. 10.

Para caracterizar los aspectos únicos de esta crítica de la religión, y dado nuestro propósito en esta introducción, debería bastar con centrarse en la relación de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno con el mesianismo judío previamente definido. Evidentemente, en su respuesta ateísta religiosa, por usar una expresión de Lukács[25], o secularista no secular, por emplear una de Scholem[26], a su condición judía y a los desafíos de la modernidad, así como a la crisis del marxismo en las últimas décadas del siglo XX, encontramos desarrolladas y resumidas las críticas de la religión que se manifestaron en sus formas más extremadas en las obras de dos figuras claves: Ernst Bloch y, desde luego, Walter Benjamin. El primero aboga por una perspectiva utópica y progresiva, mientras el último aboga por otra redentora y anamnética. Aunque ambos permanecieron institucionalmente periféricos a la Escuela de Francfort y al Instituto de Investigación Social, fueron elementos centrales en la constelación intelectual que configuró ese fenómeno cultural único llamado teoría crítica de la Escuela de Francfort[27].

Debe quedar claro desde el principio que la obra de Max Horkheimer estuvo marcada por un interés continuado y constante por la religión[28]. Desde sus más tempranos aforismos a sus

25. Véase M. Löwy, *Redemption and Utopia...*, cit., p. 127. Lukács utilizaba la expresión con referencia a F. Dostoievski.

26. G. Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis*, cit., p. 46.

27. Sobre el pensamiento de Walter Benjamin desde el punto de vista de la teología y el judaísmo véanse las siguientes fuentes: S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, The Free Press, New York, 1977; íd., *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Proyect*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1989; P. Szondi, «Hope in the Past: On Walter Benjamin»: *Critical Inquiry* 4/3 (1978), pp. 491-506; R. Tiedemann, «Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses "On the Concept of History"»: *Philosophical Forum* XV/1-2 (1983- 1984), pp. 71-104; Chr. Lenhardt, «Anamnestic Solidarity: The Proletariat and its *Manes*»: *Telos* 25 (1975), pp. 133-154. Sobre Ernst Bloch, véase G. Raulet, «Critique of Religion and Religion as Critique: The Secularized Hope of Ernst Bloch»: *New German Critique* 9 (1976), pp. 71-85; R. H. Roberts, *Hope and Its Hieroglyphs: A Critical Interpretation of Ernst Bloch's Principle of Hope*, Scholars Press, Atlanta, GA, 1989; y, claro está, los ensayos de Jürgen Habermas sobre Walter Benjamin y Ernst Bloch en su *Perfiles filosófico-políticos*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1984.

28. Aunque se pueda argumentar que hacia el final de su vida, después de su regreso a Alemania, Max Horkheimer exacerbó su preocupación y sus afirmaciones acerca de la religión. Como mi amigo Martin Matustik me sugirió, podría haber una

últimos escritos y entrevistas, hay una siempre presente confrontación, tratamiento y preocupación por el papel de la religión en las sociedades contemporáneas[29]. El ejemplo más conocido de su preocupación por lo que se ha llamado la muerte de la religión, es decir, la tesis de la secularización, se encontrará en el ensayo escrito por Horkheimer para un *Festschrift* dedicado a Adorno, «Teísmo y ateísmo». En este ensayo encontramos la afirmación que llegó a ser el tema y el título de uno de los trabajos de Habermas incluido en este libro. La afirmación en cuestión dice:

> Es inútil pretender salvar un sentido incondicional sin Dios. Por muy independiente, diferenciada y en sí necesaria que sea una determinada expresión en cualquier esfera cultural, arte o religión, con la fe teísta debe renunciar a la vez a la pretensión de ser objetivamente algo más elevado que cualquier quehacer práctico [...] La muerte de Dios es también la muerte de la verdad eterna[30].

La otra afirmación procede de una entrevista concedida por Horkheimer en 1967 con ocasión de la muerte de Paul Tillich:

> Creo que no existe una filosofía con la que pudiera estar de acuerdo sin que contenga en sí también un momento teológico, pues de lo que en definitiva se trata es de reconocer en qué medida el mundo en que vivimos debe ser interpretado como relativo[31].

Evidentemente, hay numerosas afirmaciones análogas. Se podría editar fácilmente una maravillosa colección de aforismos de Horkheimer sobre la necesidad de lo totalmente Otro, lo enteramente Otro, como necesidad social, antropológica e incluso metafísica.

Estas y muchas afirmaciones más están marcadas sin embargo por dos motivos centrales. Primero, que la religión conserva

correlación entre el conservadurismo político de Horkheimer y su misticismo religioso. Es verdad que Horkheimer llegó a ser casi virulentamente conservador. Algunas de sus afirmaciones le hacían parecer un fundamentalista religioso; por ejemplo, se oponía a la píldora anticonceptiva, al aborto, y desconfiaba también del hedonismo y el libertinaje de la Nueva Izquierda.

29. Véanse los numerosos aforismos sobre religión, cristianismo, judaísmo, teología, etc., en M. Horkheimer, «Aforismos», en *Anhelo de justicia*, cit., pp. 223-242.

30. M. Horkheimer, *Anhelo de justicia,* cit., p. 85.

31. *Ibid.*, p. 147.

una inextirpable importancia filosófica y conceptual, sin la que la crítica de la realidad y la sociedad es impensable. Y, segundo, que en la religión, en la medida en que significa creencia en un Dios absolutamente transcendente que se cierne sobre la historia como juez último, hay una promesa de justicia y esperanza que no es agotada por ninguna institución social. En efecto, como Horkheimer propone al final de su ensayo «Teísmo – ateísmo», nuestra relación con la religión permanece como señal de resistencia. En tiempos de ateísmo y glorificación de los poderes terrenales, el teísmo se convierte en acto de desafío e inconformismo, de no estar del lado del poder, sea éste el que sea. En tiempos de teísmo, cuando de nuevo unos u otros poderes son legitimados por referencia a alguna proyección de lo divino, el ateísmo se convierte en acto de resistencia, precisamente en nombre de lo que siempre debe permanecer sin representación. La prohibición judía de la representación, incluso en la escritura, de lo Divino, es en la visión de Horkheimer no sólo un *theologumenon*, sino incluso un concepto fundamental de la dialéctica. Que no podemos decir absolutamente nada sobre Dios es asimilado en uno de los presupuestos fundacionales de la teoría crítica: que el absoluto es irrepresentable[32]. En palabras de Adorno, lo que tenemos no es la identidad de lo idéntico y lo no idéntico, sino la no identidad de lo idéntico y lo no idéntico. Un pensamiento que pretendiera representar la totalidad como representable en la forma que fuera, habría sucumbido a la lógica de pensar la identidad. Pero, como Horkheimer señala, lo esencial del rechazo de la posibilidad de representación del absoluto es preservar por lo individual, lo singular, aquello que ha sufrido la ignominia de una historia que hasta ahora ha sido vivida como catástrofe. En la obra de Horkheimer, pues, el anhelo de un totalmente Otro es una figura de pensamiento que trata de preservar el «anhelo que une a los hombres, de tal modo que los hechos atroces, la injusticia de la historia pasada, no sean el destino último, definitivo, de las víctimas...»[33].

32. Véase M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, trad. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann, Sur, Buenos Aires, [2]1973, pp. 187 ss.; y «El anhelo de lo totalmente Otro», en *Anhelo de justicia*, cit., pp. 165 ss.

33. M. Horkheimer, «Diferencia entre teoría crítica y la idea de la fe», en *Anhelo de justicia*, cit., p. 242.

En el caso de Adorno su obra está tan impregnada por el mesianismo judío, utópico, apocalíptico, que algunos han lanzado contra él la acusación de que su obra no es más que una teología negativa, una forma de irracionalismo místico medieval[34]. Aquí, lo que dice Benjamin sobre las relaciones de su obra con la teología podría decirse también de las relaciones paralelas en el caso de Adorno: «Mi pensamiento está relacionado con la teología como el secante está relacionado con la tinta. Está saturado de ella. Sin embargo, si no se utilizara el secante, nada de lo escrito permanecería»[35]. En efecto, como Adorno escribió a Benjamin en 1935, «una restitución de la teología, o más bien una radicalización de la dialéctica hasta el mismo núcleo teológico, debería significar a un tiempo un aguzamiento extremo del momento dialéctico-social, incluso del momento económico»[36]. Es a la luz de esta doble estrategia dialéctica como debemos leer la crítica de la religión de Adorno.

Se puede aventurar que la obra de Adorno no es sólo un intento de hacer exactamente lo que nos llama a hacer al final de *Minima moralia*, a saber, pensar desde el punto de vista de la redención, sino que, además, habría que exaltar el contenido teológico del pensamiento hasta su extremo. Pero hacerlo significa hacerlo negativamente: preservación mediante la negación, negativa a aceptar la asimilación de lo singular en el concepto, sin renunciar a los recursos del concepto. A lo otro, como la singularidad irreemplazable e irrepresentable, sólo es posible referirse indirectamente y a través del desciframiento de las huellas de violencia infligida al otro, al individuo, por el concepto mismo. Ésta es la razón de que la dialéctica negativa sea una síntesis de una fenomenología de la existencia que nos concede la visión desde la inmanencia con la dialéctica de los conceptos que rastrea la génesis de éstos por la vía de una negación determinada: cómo surgen desde un contexto societal específico. Esto significa, especí-

34. Véase A. Künzli, «Irrationalism of the Left», en J. Marcus y Z. Tar (eds.), *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*, Transaction Books, New Brunswick, N.J., 1984, pp. 133-154.

35. W. Benjamin, *The Arcades Project*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1999, p. 471. Según la cita de *Passagen-Werk*, N 7a, 7.

36. Th. W. Adorno y W. Benjamin, *Correspondencia (1928-1940)*, trad. de J. Muñoz Veiga y V. Gómez Ibáñez, Trotta, Madrid, 1998, p. 116. Ésta es la carta 39, de Adorno a Benjamin, escrita el 2-4 de agosto de 1935.

ficamente en referencia a la religión, que aquello que habita en lo religioso sólo puede ser rescatado y transmitido por la vía de la crítica de los conceptos y *theologumenon* en los que ha estado preservado. Como señala en su ensayo *Razón y revelación*: «Si la religión es aceptada por algo distinto de lo que es su propio y verdadero contenido, se socava a sí misma»[37]. En la visión de Adorno, no podemos separar el pensamiento crítico de la metafísica, aunque transformada, como tampoco podríamos escindir la metafísica de la teología[38].

Adorno, como Benjamin y Bloch, practicó el arte de filosofar mediante apotegmas, diamantes verbales de sabiduría refractada. Aquí, sin embargo, no sucumbiré a la tentación de concatenar cita tras cita. Me limitaré a glosar algunas[39]. En *Dialéctica negativa*, por ejemplo, escribe:

> A quien cosifica la transcendencia se le puede acusar con razón, como hizo Karl Kraus, de falta de imaginación, de hostilidad contra el espíritu, y por tanto de traición a la transcendencia. Por el contrario, si se elimina totalmente la posibilidad, por lejana y débil que sea, de una redención en lo existente, el espíritu se convertirá en ilusión, y el sujeto finito, condicionado, meramente existente, terminaría siendo divinizado como portador del espíritu[40].

La transcendencia, como lo totalmente Otro, lo numinoso y lo divino, pero también como el elemento de incondicionalidad en cada ser humano, no debe ser ni mezquinamente representado ni escépticamente despachado. La metafísica, y la teología como su precursora, se proponía captar esta referencia a lo Otro por vía de lo inmanente en la vida y en la historia, siendo al tiempo sabedora de que esos intentos estaban siempre en peligro. Así, la crítica de la metafísica es una representación en lo concreto del

37. Th. W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, Columbia University Press, New York, 1998, p. 139.

38. Véase el análisis de Adorno de la relación entre metafísica y teología en sus conferencias de 1965. Th. W. Adorno, *Metaphysics. Begriff und Probleme (1965)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1998, pp. 9-22.

39. Sobre Adorno y la religión, véase R. J. Siebert, «Adorno's Theory of Religion»: *Telos* 58 (1983-1984); W. Whitson Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness: On Reading Bonhoffer and Adorno*, University Press of America, Lanham-New York-London, 1988.

40. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, cit., p. 398.

impulso metafísico de señalar lo transcendente. Como sigue diciendo Adorno en el mismo capítulo de *Dialéctica negativa*:

> ... la idea de verdad [es] la primera de entre las ideas metafísicas. Quien cree en Dios, por eso mismo no puede creer en él. Es el que no cree quien retiene la posibilidad representada por el nombre de la divinidad. La prohibición de las imágenes se extendía antaño a la pronunciación del nombre de Dios, pero esa misma prohibición ha llegado ya a ser sospechosa de superstición. Hoy la situación se ha agravado y el mero hecho de pensar en la esperanza se ha convertido en un sacrilegio y un atentado contra ella[41].

Esto es como una repetición de las palabras que cierran su ya citado ensayo *Razón y revelación*:

> [...] No veo ninguna otra posibilidad más que una ascesis extrema hacia cualquier tipo de fe revelada, una lealtad extrema a la prohibición de las imágenes, mucho más allá de lo que esto significó originalmente[42].

Debemos rechazar la esperanza en nombre de aquello a lo que apunta, a saber, la verdad, pero la verdad como lo incondicional que hace de todo lo intramundano algo relativo y contingente, como Horkheimer señaló.

Debemos preguntarnos si, en realidad, Adorno pretendía rechazar el esperar *toto caelo*. Después de todo, había escrito anteriormente en *Minima moralia*:

> En la esperanza final, arrancada de la realidad al negarla, está la única forma en la que la verdad aparece. Sin esperanza, la idea de verdad apenas sería siquiera pensable, y es la falsedad cardinal, habiendo reconocido que la existencia es mala, presentarla como verdad simplemente porque ha sido reconocida[43].

La esperanza es la garantía de la verdad precisamente porque la esperanza desenmascara lo dado de la realidad. La esperanza, el anhelo de la posibilidad de lo que transformaría totalmente el

41. *Ibid.*, pp. 399-400.
42. Th. W. Adorno, *Critical Models*, cit., p. 142.
43. Th. W. Adorno, *Minima moralia*, trad. de N. Silvetti, Monte Ávila, Caracas, 1975.

presente, hace a la realidad incompleta y poco concluyente. La verdad está más allá del ahora. Por lo tanto, «el todo es lo falso». Y si ese más allá que hace el ahora susceptible de ser transcendido no ha de ser traicionado, entonces la esperanza debe ser también cualificada. Por consiguiente, en una formulación alternativa articulada en un diálogo con Bloch, Adorno lo plantea así: «*Falsum* —lo falso— *index suit et veri* [Lo falso es signo de sí mismo y de lo correcto]»[44]. Este aforismo, que condensa el espíritu de *Dialéctica negativa,* está también expresado en una formulación provocadora y paradójica enunciada más adelante en el mismo diálogo:

> Realmente, pensaría que a no ser que no haya algún tipo de huella de verdad en la prueba ontológica de Dios, esto es, a menos que el elemento de su realidad esté también vehiculado ya en el poder del concepto mismo, no sólo no podría haber utopía, sino que ni siquiera podría haber ningún pensamiento[45].

A lo que Bloch replicó:

> En la esperanza, el asunto atañe a la perfección, y en esa medida atañe a la prueba ontológica de la existencia de Dios. Pero la criatura más perfecta es postulada por Anselmo como algo fijo que incluye al mismo tiempo lo más real. Este habitante no es defendible. Pero lo que es verdad es que todas y cada una de las críticas de imperfección, inconclusión, intolerancia e impaciencia presuponen ya sin duda la concepción de una posible perfección y el anhelo de la misma[46].

Creo que Adorno habría contestado, como hizo varias veces a lo largo del diálogo, con estas palabras: «*D'accord*».

Quisiera proponer que las reflexiones de Adorno y Horkheimer pueden ser resumidas provisionalmente de la siguiente forma. Primero, la Ilustración es catalizada por la religión. No podemos comprender la crítica del mito sin comprender cómo la

44. Véase «Something's Missing: A Discussion Between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing», en E. Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1988, p. 12.
45. *Ibid.*, p. 16.
46. *Ibid.*

religión en sí misma, y en particular las tradiciones cristiana y judía, son formas de desmitologización. Segundo, la religión, a pesar de haber acelerado el proceso de su propia asimilación y secularización, nunca se ha contaminado por su papel filosófico y social, en tanto que llamada a la universalidad y a la promesa de una negatividad inextinguible que hace parciales y cuestionables todas las pretensiones de culminación y cumplimiento. Tercero, mientras los elementos de crítica, o *anámnesis,* y de proyección utópica, pueden haber emigrado hacia la estética y la moral, la religión permanece como depósito y compendio de las injusticias más profundamente sentidas de la humanidad y del anhelo de los sueños de reconciliación. Cuarto, en la medida en que como teoría crítica reúne diferentes instrumentos de investigación, que deben permitir el uso de la razón contra la razón, su manera de abordar la religión está guiada por un «escepticismo metodológico» que debe hacer que estemos cada vez más vigilantes respecto de los abandonos fáciles y acomodaticios de ciertos fenómenos sociales. La religión no debe ser despachada simplemente porque una cierta escuela de sociología haya descubierto, a partir de su orientación metodológica, que ha llegado a ser funcionalmente superflua. Quinto, y último, la crítica de la religión de la Escuela de Francfort, que es menos un rechazo y más una reapropiación, se niega a responder en favor de uno u otro lado de la diada: ¿Atenas o Jerusalén? Una es impensable sin la otra. La razón es imposible sin la *anámnesis,* y la memoria es ineficaz si no está unida a la universalidad: ¿recuerdo de qué y para quién?, ¿memoria del sufrimiento por quién y para quién?

II. LA RELIGIÓN DE LA MODERNIDAD Y LA MODERNIDAD DE LA RELIGIÓN

Mientras la recepción de Habermas por parte de los teólogos y sociólogos de las religiones sigue ganando fuerza[47], su recepción

47. Véase E. Arens (ed.), *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunkativen Handelns*, Patmos, Düsseldorf, 1989; E. Arens, O. John y P. Rottländer, *Erinnerung, Befriung, Solidarität*, cit.; H. Peukert, *Science, Action and Fundamental Theology*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1984; D. S. Browning y F. Schüssler Fiorenza (eds.), *Habermas,*

como filósofo de la religión por los filósofos sigue siendo incipiente[48]. Filósofos y teóricos sociales en general han tomado los pronunciamientos de Habermas sobre la religión en su *Teoría de la acción comunicativa*, especialmente en el segundo volumen[49], y su esporádica y afilada crítica contra el misticismo y el mesianismo en *El discurso filosófico de la modernidad*[50], como definitivos y representativos de su punto de vista general. Podría parecer, a partir de una lectura rápida y superficial de ciertos pasajes de esas dos obras, que Habermas ha enterrado la religión y ha declarado su muerte tanto teóricamente como en el plano del desarrollo social. En realidad, se ha desarrollado un consenso en torno a la idea de que la teoría de Habermas de la «lingüistificación de lo sagrado» implica la «superación» o *Aufhebung* de la religión *tout court*. Esta descripción y conclusión engañosas de las posiciones de Habermas respecto de la religión ha hecho improbable e indeseable cualquier requerimiento adicional[51]. Esto es lamen-

Modernity and Public Theology, Crossroad, New York, 1992. Véanse las siguentes obras para las extensas aplicaciones de las teorías de Habermas a la teología: P. Lakeland, *Theology and Critical Theory: The Discourse of the Church*, Abingdon Press, Nashville, 1990; J. Glebe-Moller, *A Political Dogmatic*, Fortress Press, Philadelphia, 1987.

48. Véanse las obras de Rudolf Siebert, que desgraciadamente son difícilmente accesibles.

49. Véanse, por ejemplo, los ensayos reunidos en D. S. Browning y F. Schüssler Fiorenza (eds.), *Habermas, Modernity and Public Theology*, cit. Véase también D. Jay Rothberg, «Rationality and Religion in Habermas' Recent Work: Some Remarks on the Relation between Critical Theory and the Phenomenology of Religion»: *Philosophy and Social Cristicism* 11 (1986), pp. 221-246; K. M. Kodalle, «Zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"»: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 12 (1987), pp. 39-66; L. Nagl, «Aufhebung der Theologie in der Diskurstheorie? Kritische Anmmerkungen zur Religionskritik von Jürgen Habermas», en H. Nagl-Doceckal (ed.), *Ueberlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel*, Wilhelm Braumüller Verlag, Wien, 1982, pp. 197-213; A. Fortin-Melkevik, «The Reciprocal Exclusiveness of Modernity and Religion among Contemporary Thinkers: Jürgen Habermas and Marcel Gauchet», en Cl. Geffré y J.-P. Jossua (eds.), *The Debate on Modernity*: *Concilium* 6 (1992), pp. 57-66.

50. Me refiero a las declaraciones críticas de Habermas contra Jacques Derrida. Véase J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989, pp. 197 ss., al final de la conferencia 7, «Más allá de una filosofía temporalizada de los orígenes: Jacques Derrida»; véase también la extensa nota 46, donde cita a Susan Handelman (pp. 222-223).

51. Aunque no es necesario ni deseable que quien escribe sobre la filosofía contemporánea escriba algo que de una manera u otra responda a las cuestiones planteadas por Habermas, es efectivamente lamentable que obras en otros aspectos magníficas como las de John D. Caputo y Hent de Vries no hayan hecho ningún intento de

table, pues si algo ha hecho Habermas, ha sido abrir un camino para un diálogo renovado con la religión, sea como fuente de conceptos o de experiencia vivida. No ha rechazado de modo inequívoco ni ha aceptado con desgana los llamamientos de una vuelta a la religión en una época de catástrofe. La cuestión, como él dice, es «no superar la modernidad recurriendo a fuentes arcaicas, sino considerar específicamente las condiciones del moderno pensamiento postmetafísico, bajo las cuales un discurso con un Dios ontoteológicamente aislado no se puede continuar»[52]. El término «postmetafísico» tiene aquí un peso conceptual, y no es un gesto retórico vacío. La postmetafísica se refiere no solamente a una condición de la filosofía, sino también de la religión. Como Habermas explicita:

> Y así, no creo que como europeos podamos entender seriamente conceptos como el de moralidad y eticidad, persona e individualidad, libertad y emancipación (que son conceptos que quizá nos sigan tocando más de cerca que esos otros conceptos platónicos que se mueven en torno a la noción de intuición catártica de las ideas) sin apropiarnos la sustancia de la idea de historia de la salvación de procedencia judeo-cristina. Otros encontrarán desde otras tradiciones el camino hacia la plétora del significado pleno de esos conceptos que estructuran nuestra autocomprensión. Pero sin la mediación socializadora y sin la transformación filosófica de *alguna* de las grandes religiones universales, puede que algún día ese potencial semántico se nos tornara inaccesible[53].

Otro factor que puede haber contribuido a anticipar una recepción de Habermas como filósofo que ha contribuido a nuestra comprensión de la religión es sin duda el mismo carácter epocal y directo de sus contribuciones. Cada una de las obras fundamentales de Habermas ha actuado como catalizador, pero también

responder directamente a la crítica de Habermas del «mesianismo y misticismo ateos» de Derrida. Véase J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1997; y H. de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 1999.

52. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, cit., pp. 222-223, n. 46, última frase.

53. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1990, p. 25. Compárese con lo que dice en otro texto del mismo libro, «La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces», especialmente p. 186.

como barómetro del *Zeitgeist*, que refleja sus temores más profundos y sus más queridas esperanzas[54]. En efecto, el carácter polémico e innovador de los trabajos de Habermas en los últimos cuarenta años desautoriza cualquier intento de ligar la posición de Habermas con preguntas convencionales y anticuadas como: ¿qué pasa ahora con la religión? Además, la sesgada recepción de la obra de Habermas, especialmente en los Estados Unidos, que a veces se proyecta y reverbera de forma negativa por todo el mundo, ha impedido también una lectura intertextual e interdisciplinaria de su obra. Este último factor es particularmente sorprendente dadas las pretensiones teóricas del programa de investigación de Habermas, que ha continuado sin ambigüedad el programa de investigación interdisciplinar que informó la teoría crítica de la Escuela de Francfort.

A continuación ofreceré una reconstrucción de aquellos tipos de formulaciones y pronunciamientos realizados por Habermas que trazan la trama de un desarrollo histórico, cuasi funcional, o, en suma, filogenético, del desarrollo y transformación, pero no defunción, de la religión. Este tipo de exégesis y reconstrucción es necesario para disipar el malentendido de que existe un inequívoco rechazo habermasiano de la religión. Quiero poner de manifiesto, antes de nada, que ha habido modificaciones en el punto de vista de Habermas respecto de la religión. Esas variaciones tienen que ver con la creciente matización y depuración de su modelo teórico. Al mismo tiempo, quisiera exponer también hasta qué punto Habermas ha seguido manteniendo próximas al centro de su pensamiento las cuestiones relativas a la religión[55].

Un planteamiento más completo, y más apropiado, de la interpretación de Habermas de la religión tendría que unir a la tarea aquí emprendida lo que yo llamaría su complemento dialéctico, a saber, la interpretación filosófica de la religión desarrollada por Habermas. En efecto, habría que elaborar una reconstrucción

54. Véase R. C. Holub, *Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere*, Routledge, London-New York, 1991; véase también M. Pensky, «Universalisms and the Situated Critic», en St. K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, CUP, Cambridge, 1995, pp. 67-94.

55. Me ha sido de gran ayuda en la siguiente reconstrucción el notable estudio de José M.ª Mardones *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona, 1998.

y exégesis paralelas que rastreen aquellas formulaciones y declaraciones realizadas por Habermas que articulan explícitamente cómo los contenidos semánticos de la religión (así como su dimensión institucional, diría yo) siguen siendo inextinguibles y no obstante no son instrumentalmente apropiados. Mientras la tarea que aquí emprendo se ocupa de Habermas como sociólogo de la religión, el complemento dialéctico ausente sería el que se ocupara de Habermas como filósofo de la religión, en cuyas manos la filosofía de la religión se torna en crítica de la religión. En efecto, ese análisis ampliado demostraría cómo el Habermas filósofo de la religión rescata, preserva y transforma aquellas ideas desarrolladas por la primera generación de la Escuela de Francfort. Aunque existen diferencias esenciales entre las dos generaciones, quiero proponer que Habermas, por razones filosóficas, culturales y también políticas, ha seguido haciendo uso de la crítica de la religión que escuetamente tracé en la primera parte de esta introducción. Y aquí mencionaré brevemente la forma en que Habermas ha apelado durante la *Historikerstreit* (debate de los historiadores) a la idea de Benjamin de *anámnesis* no sólo como tropo filosófico sino incluso como deber cívico[56].

Los debates acerca de si el giro de Habermas hacia la filosofía del lenguaje, la filosofía analítica, la apropiación de ciertos motivos del funcionalismo de Weber y de la teoría de sistemas de Luhmann, y su severa crítica de Adorno y Horkheimer, le habían transformado en un apóstata, tuvieron la desdichada consecuencia de eclipsar la forma en que el pensamiento de Habermas había heredado el espíritu de la Escuela de Francfort. De hecho, los ensayos que he seleccionado aquí, guiado también por las sugerencias del propio Habermas, deben constituir la prueba de esta afirmación. Y los textos hablan elocuentemente de esa herencia al conservar el enfoque crítico de la religión, incluso hasta el punto de criticar la religión proyectada por la crítica de la religión de las primeras generaciones. En otras palabras, Habermas permanece fiel al espíritu de Horkheimer y Adorno en cuanto a su preocupación por la religión en su crítica de la teología negativa de aquéllos.

56. Véase J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1987.

En el texto escrito con ocasión del septuagésimo cumpleaños de Herbert Marcuse, texto muy leído y todavía clásico, Habermas ya se aproxima a la cuestión de la religión. Hay que señalar que este escrito es muy importante al menos por dos razones. Primera, porque aquí Habermas, frente a la obra de Marcuse, trata de adelantar la elaboración de un enfoque teórico crítico a la cuestión de la tecnología en particular y al crecimiento de la racionalización de la sociedad en general. Segundo, porque en él se hace explícita, si no por vez primera sí al menos de forma extensa y elaborada, la propia insatisfacción de Habermas con el planteamiento tradicional de la Escuela de Francfort sobre la cuestión de la racionalización de la sociedad. En realidad, en este texto Habermas elabora de manera más extensa la distinción entre trabajo e interacción, que había anunciado en un ensayo del mismo período: «Trabajo e interacción: comentarios acerca de la *Filosofía del Espíritu* de Jena de Hegel»[57]. En este último ensayo Habermas sigue la pista a las oportunidades perdidas en la obra temprana de Hegel, y analiza cómo esas posibilidades malogradas impactaron en el desarrollo de la propia obra de Marx. En el ensayo-homenaje a Marcuse, Habermas establece sus reflexiones filosóficas desde el ángulo de la teoría social. El propósito en la introducción de esta distinción es doble. Por una parte, Habermas iba a despejar la teoría crítica de la tecnología y el desarrollo societal de Marcuse de una multitud de aporías y autocontradicciones que anulaban algunas intuiciones valiosas. Por otra, Habermas quería rescatar los análisis de Weber y Parson de sus perspectivas subjetivistas y monológicas. El impulso unificante de esta distinción permitiría una comprensión apropiada de la lógica que informa la racionalización de los diferentes modos de acción. En este primer apunte «trabajo» se refiere a la acción intencional que reúne la opción instrumental o racional, o instrumental y racional. Tales formas de acción están guiadas por reglas técnicas, o estrategias bien de maximización de beneficios, bien de minimización de costos. Por «interacción» entiende Habermas lo que ya llamó a finales de los sesenta *acción comunicativa*, es decir, ese tipo de acción que está guiada por *normas consensuales* vinculantes. Sucintamente, como Habermas plantea:

57. *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, trad. de S. Mas Torres y C. Moya Espí, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 141 ss.

> Mientras la validez de las reglas y estrategias técnicas depende de lo empíricamente verdadero o de las proposiciones analíticamente correctas, la validez de las normas sociales está basada solamente en la intersubjetividad del mutuo entendimiento de las intenciones y es asegurada por el reconocimiento general de las obligaciones[58].

Esta distinción analítica corresponde realmente a diferentes sistemas sociales. Los sistemas sociales, o los contextos societales por interacción, difieren y se diferencian en cuanto que son el lugar de predominio de uno u otro modo de acción. Esta clasificación de los modos de acción en los sistemas sociales permitió a Habermas distinguir entre: 1) la estructura institucional de la sociedad o lo que él denomina el mundo de la vida, y 2) los subsistemas de la acción racional-intencional o instrumental. Valiéndose de esta distinción, Habermas procede a reconstruir la teoría de Weber de la racionalización de la sociedad, atento también a corregir la escasamente afortunada apropiación de Weber por parte de la primera generación de teóricos críticos.

La teoría social de Max Weber es sobre todo una teoría de la filogénesis de los sistemas sociales y sus correspondientes formas de racionalidad. La teoría de Weber, como Habermas va a hacer explícito en su *Teoría de la acción comunicativa*, es una teoría de la sociedad en cuanto teoría de la racionalidad, que a su vez debe ser especificada como teoría de la diferenciación de los tipos de racionalidad, o tipología de la racionalidad. Esto estaba ya claro para el joven Habermas en esa primera incursión en la reconstrucción del materialismo histórico. En este temprano ensayo de 1968 Habermas ofrecerá un esquema de la sucesión de las diferentes etapas de desarrollo de las sociedades humanas acorde con su distinción analítica entre el mundo de la vida y los niveles de los sistemas. Habermas distingue entre sociedades arcaicas, o primitivas, tradicionales y modernas. Las segundas difieren de las primeras en que las sociedades tradicionales: 1) desarrollaron un poder de gobierno centralizado, 2) la sociedad se divide verticalmente en castas o grupos socioeconómicos, 3) las cosmovisiones centralizadas se desarrollaron para legitimar un poder centralizado y la distribución de los bienes sociales. Pero lo que es cierto

58. J. Habermas, *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politcs*, Beacon Press, Boston, 1970, p. 92.

sobre la distinción entre sociedades arcaicas y tradicionales, también lo es de la distinción entre sociedades tradicionales y modernas. Sus diferencias pueden ser calibradas por el nivel de aprovechamiento de las fuerzas productivas en concordancia con los dictados de una estrategia de legitimación de fuerza y coerción, y en función de cómo éstos son asumidos por aquéllas. Las diferencias en el desarrollo societal están parcialmente determinadas por la brecha que se abre entre la extensión y los niveles de perfeccionamiento en el subsistema de acción instrumental-intencional y la legitimación del poder[59]. En efecto, el triunfo del capitalismo en las sociedades modernas está relacionado con su relativo éxito a la hora de armonizar y equilibrar las tendencias divergentes de la expansión de los subsistemas de acción instrumental y la legitimación de la coerción. Esto es lo que Weber llamó racionalización de las formas de interacción. En la visión de Habermas, sin embargo, debe hacerse explícito que esta racionalización es ejecutada o provocada desde «arriba» y desde «abajo». Desde abajo, por el propio éxito de los subsistemas de acción instrumental que, con cada logro, siguen expandiéndose verticalmente, asumiendo cada vez más subsistemas de acción intencional o instrumental. De manera progresiva e ineluctable, cada estructura mayor o menor de la sociedad tradicional queda sometida a la lógica de la racionalidad estratégica o instrumental. Simultáneamente, pero ahora como si fuera desde «arriba», las cosmovisiones, sean mitológicas o religiosas, pierden su poder y su «capacidad de convicción»[60]. Esta racionalización desde arriba es lo que Weber llamó secularización. Ésta tiene dos aspectos. Por una parte, las cosmovisiones tradicionales pierden su poder y su estatus en cuanto mito, ritual, metafísica justificante y tradición inmutable cuando son interiorizadas. Desde este punto de vista, secularización significa subjetivización, o relativización subjetiva. Por otra parte, secularización significa también que esas tradiciones, cosmovisiones, rituales, metafísicas legitimadoras, etc., son transformadas «en construcciones que critican la tradición y al mismo tiempo reorganizan el material liberado de la tradición según los principios de la ley formal y el intercambio

59. *Ibid.*, p. 97.
60. *Ibid.*, p. 98.

de equivalentes (ley natural racionalista)»[61]. Es ésta una formulación fecunda. Racionalización como secularización significa que las tradiciones, o concepciones del mundo, se convierten en lugar de contestación e innovación, así como en lugar para la preservación y transmisión de la tradición. No hay ya cosmovisiones «tradicionales» que, rezagadas, como contracorriente arcaica, no estén ya sometidas al tribunal de la autojustificación racional. La tradición, sea religiosa o metafísica, debe ser justificada racionalmente. De ahí la larga historia de teologización y especulación metafísica que acompaña a la modernización de las grandes religiones. Secularización, en suma, significa que las perspectivas religiosas, así como las metafísicas, se convierten en el lugar de su propia deslegitimación y relegitimación. La tradición es descubierta como tal en el mismo instante en que llega a abrirse a la reconfiguración y el análisis racional. Por esta razón, Habermas observa que «las ideologías son coetáneas de la crítica de la ideología»[62]. O, formulado en términos ligeramente diferentes: la tradición de la modernidad es la crítica de la tradición por la tradición[63].

Una versión ligeramente diferente de esa orientación hacia la modernidad de la religión está expresada en la obra de Habermas de 1973 *Legitimation Crisis*[64]. Dicho sumariamente, el objetivo de esta obra era convertir el discurso sobre las contradicciones del capitalismo tal como fue articulado por el materialismo histórico en un discurso sobre las crisis y los déficits de legitimación racional de los racionalizados, secularizados y modernizados sistemas de interacción y las cada vez más debilitadas y desmitificadas visiones del mundo. En esta obra Habermas trató de ofrecer su complemento al marxismo, y a la teoría crítica clásica de la Escuela de Francfort, pero en términos de política y economía. Habermas analiza ahí cómo comprendemos las «contra-

61. *Ibid.*, p. 99.
62. *Ibid.*, p. 99.
63. Véase el excelente trabajo de Juan Luis Segundo, *The Liberation of Dogma: Faith, Revelation, and Dogmatic Teaching Authority*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1992 [ed. original: *El dogma que libera*, Sal Terrae, Santander, 1988]. El título original, *El dogma que libera,* se perdió en la traducción al inglés. Pero todo el libro trata precisamente sobre una tradición que fomenta la crítica en su mismo proceso de transmisión.
64. J. Habermas, *Legitimation Crisis*, Beacon Press, Boston, 1975.

dicciones» de una totalidad social cuando ésta se encuentra, como ocurre ahora, conceptualmente diseccionada en dos niveles distintos: el mundo de la vida y el nivel de los sistemas. Cada uno de ellos opera según su propia lógica. Sus desarrollos son dictados por sus respectivas corporalizaciones de formas de razón, o modos de acción. Además, si entendemos la sociedad diacrónicamente como una ordenación diferenciada de tipos de racionalidad, las contradicciones deben entonces ser repensadas como crisis o patologías en las formas de decisión y justificación racional. O racionalización insuficiente, o racionalización patológica. Es sobre este trasfondo de reformulación sistemática del proyecto marxista de crítica de la economía política como crítica de racionalizaciones fallidas o patológicas de la sociedad, como Habermas aborda una vez más la cuestión de la religión y, ahora de manera explícita, de Dios.

En el capítulo cuarto de la parte tercera, titulado «¿El fin del individuo?», Habermas discute el naufragio de las cosmovisiones en los bancos de arena de la disyunción entre lo cognitivo y lo socialmente integrador de las funciones de las cosmovisiones tradicionales. En efecto, como mínimo, una de las funciones fundamentales de las cosmovisiones religiosas y metafísicas era integrar a los individuos en la sociedad, ofreciendo puentes entre la identidad individual y la identidad grupal, a la vez que ofrecía una palanca cognitiva respecto del mundo natural[65]. Con la racionalización de las cosmovisiones, desde arriba, por emplear el lenguaje de su ensayo *Festschrift* para Marcuse, la identidad personal se encuentra ahora separada de la identidad del grupo, y estas identidades son a su vez diferenciadas de cualquier actividad cognitiva respecto del mundo natural. Desde esta perspectiva, la racionalización de las cosmovisiones metafísica y religiosa significa que debemos afrontar nuestras subjetividades y nuestras alianzas de grupo como contingentes, pues ninguno de estos dos elementos implica al otro. Al mismo tiempo, la indocilidad e imperturbabilidad del mundo natural ante nuestros deseos significa que debemos afrontar nuestra existencia individual en el mundo como algo enteramente contingente. Debemos afrontar el mundo *desconsoladamente*, sin justificaciones ni garantías. ¿Significa

65. *Ibid.*, p. 118.

esto que, en este mundo desolado, privado de la unificación y el sentido que otorgan las representaciones mentales o religiosas, debemos entregarnos a la tecnocracia, renegar de los vínculos entre verdad y justicia, y que la moral universalista debe ser reducida a su vacía autoafirmación ante la autocomprensión cientificista y objetivizante de la humanidad contemporánea?[66].

Habermas especula que una respuesta afirmativa no está próxima todavía, debido al menos a la «repolitización» de la tradición bíblica, como era particularmente observable en las entonces emergentes formulaciones teológicas de los teólogos políticos[67]. Tal repolitización, que lleva consigo una nivelación de la dicotomía inmanencia/transcendencia, no debía considerarse un ateísmo. En vez de eso, las manifestaciones del renacer «religioso» y las modernas reapropiaciones de las tradiciones, formuladas desde dentro pero también prestando atención a la llamada de los tiempos, deben entenderse como reformulaciones modernas del mismo concepto de Dios. Habermas escribe:

> La idea de Dios es transformada (*aufgehoben*) en el concepto de un *Logos* que determina la comunidad de creyentes y el contexto de vida real de una sociedad que se autoemancipa. «Dios» se convierte en un nombre para una estructura comunicativa que fuerza a los hombres, so pena de pérdida de su humanidad, a ir más allá de su naturaleza accidental, empírica, para encontrarse unos a otros, *indirectamente*, es decir, a través de algo objetivo que ellos mismos no son[68].

66. *Ibid.*, p. 120.

67. Habermas menciona a Pannenberg, Metz, Moltmann, Sölle, pero se debería añadir también a Bloch y Benjamin, que influyeron directa y profundamente en esta primera generación de teólogos políticos. Véase J. Habermas, *Legitimation Crisis*, cit., p. 121. Véase también las discusiones de Habermas con algunos teólogos transcritas en Dorothe Sölle *et al.*, *Religionsgespräche Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied, 1975. Véanse también las referencias a la teología política en J. Habermas, *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*, cit.

68. *Ibid.*, p. 121. Cursivas en el original. Compárese con la siguiente afirmación del discurso de Habermas de 1974 al recibir el Hegel Preis concedido por la ciudad de Stuttgart: «Dios ya casi sólo representa un modo de referirse a una estructura de comunicación que, sobre la base del recíproco conocimiento de su identidad, fuerza a los implicados a elevarse por encima de la aleatoriedad de una existencia meramente externa» (*La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. de J. Nicolás Muñiz y R. García Cotarelo, Taurus, Madrid, 1981, pp. 93-94).

Evidentemente, sería anacrónico, aunque no ilegítimo, releer esta increíble formulación en el texto de la *Teoría de la acción comunicativa*. Dios es el nombre para esa substancia que da coherencia, unidad y espesor al mundo de la vida en que los humanos habitan tratando de reconocerse unos a otros como criaturas otorgadoras de sentido. Se puede preguntar, paralelamente a esta re-formulación: ¿es este Dios en cuanto *Logos* de una comunidad de «creyentes» (que son siempre creyentes sólo en la medida en que hablan, confiesan y dan testimonio en una comunidad de comunicación de textos y verdades bíblicas) lo mismo que Dios en cuanto racionalidad comunicativa de una comunidad de corporalidades argumentadoras y vulnerables? Dios ha sido siempre la cifra de los potenciales no actualizados de la humanidad. Dios es el nombre de una ficción negativa de lo que los humanos deberían llegar a ser, pero para lo que se encuentran siempre entorpecidos por su propia corporalidad y finitud.

Otro punto textual clave de referencia que debería ser examinado antes de volver a la fundamental *Teoría de la acción comunicativa* es la introducción sintetizadora y sinóptica a *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, «Materialismo histórico y el desarrollo de estructuras normativas»[69], escrita por Habermas en 1976. Esta introducción ofrece un plano de los esfuerzos de Habermas por reconstruir el materialismo histórico. El texto que introduce está dividido en cuatro grandes capítulos: perspectivas filosóficas, identidad, evolución y legitimación. En esta introducción, por consiguiente, Habermas emprende la tarea de unificar lo que había estado tratando de realizar durante la primera parte de los setenta, que de manera aguda y sucinta es resumido por él de la siguiente forma: explicar los caminos por los que la teoría de la comunicación puede contribuir a la comprensión del proceso de aprendizaje que la humanidad ha experimentado no sólo en la dimensión del pensamiento objetivante e instrumentalizador, sino también en las diferentes dimensiones del discernimiento moral, el conocimiento práctico y el arbitraje consensuado de la interacción social. En resumen, Habermas trataba de preservar el espíritu crítico del materialismo histórico re-

69. Publicado en inglés en J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Beacon Press, Boston, 1979, pp. 95-129.

articulando su análisis de la historia humana en los términos de una teoría de la adquisición de competencias comunicativas cuyo desarrollo lógico puede ser analizado como proceso de racionalización, formalización, universalización y abstracción. La idea, por lo tanto, es reconstruir la lógica del desarrollo de aquellos procesos de racionalización que han dirigido la diferenciación interna de los procesos de constitución de identidad, diferenciación social y legitimación política. Para realizar esto, Habermas plantea lo que él denomina «homologías» entre la lógica ontogenética y filogenética del desarrollo, homologías que deben ser trazadas comparando la lógica del desarrollo de los dominios del ego y las cosmovisiones, por una parte, y de las identidades del ego y del grupo por otra[70].

Habermas es rápido en acotar las condiciones bajo las que estas homologías o paralelismos pueden ser planteados. Expone una larga y detallada lista de los tipos de reservas que deben tenerse en cuenta y los paralelismos engañosos que podrían plantearse de manera ilegítima. No obstante, continúa Habermas, algunas homologías pueden explicitarse. Así, podemos discernir en la ontogénesis de las capacidades cognitivas de los individuos lo siguiente: la diferenciación de los horizontes temporales, a saber, la diferenciación entre el tiempo natural y el tiempo subjetivo; la articulación de los conceptos de causalidad y substancia. De manera similar, las cosmovisiones mitológicas y religiosas admiten un análisis que hace explícito el desarrollo y la adquisición de las diferenciaciones lógicas y conceptuales. El mito, que corresponde a una etapa temprana de la evolución humana, está incorporado en las sociedades tradicionales de una manera funcional. Se supone ahora que los mitos tenían que legitimar la autoridad de las estructuras de gobierno. Pero en el mismo instante el mito se convierte en tradición al ser asimilado dentro de un horizonte temporal. En otras palabras, la misma incorporación del mito en el tejido social de un sistema social diferenciado conduce a la catalización del mito en tradición, que a su vez va a transformarse en principios abstractos en los que se apoyan los órdenes argumentativos. En el despliegue paralelo de estructuras lógicas, competencias cognitivas, identidades de ego y de grupo, mito y

70. *Ibid.*, p. 99.

tradición nunca permanecen idénticos y simplemente osificados. Así como las competencias y las facultades cognitivas del ser humano pueden ser entendidas como la adquisición de capacidades de aprendizaje más descentradas y autorreflexivas, la cosmovisión, los sistemas religiosos y metafísicos caen también en el flujo de los procesos de desubstancialización, descentramiento y autorreflexividad. En el momento mismo en que se están estableciendo formas universalistas de interacción por el triunfo del capitalismo y las revoluciones políticas burguesas del siglo XVIII, las cosmovisiones religiosa y metafísica son simultáneamente introyectadas y se hacen reflexivas[71]. El paralelismo sin embargo no es simplemente una homología. Hay un vínculo fundamental. La ontogénesis debe ser comprendida como el despliegue de las capacidades cognitivas que en realidad son también capacidades de aprendizaje (*Lernfähigkeiten*). Una capacidad cognitiva es sobre todo una vía de aprendizaje. Pero esas capacidades de aprendizaje deben estar, como apunta Habermas, «latentemente» disponibles en las cosmovisiones antes de que puedan ser utilizadas socialmente, esto es, «transformadas en procesos de aprendizaje societal»[72]. Los temas de la Ilustración no son posibles sin cosmovisiones ilustradas, como las de las religiones monoteístas clásicas del Periodo Axial[73].

Nuestro análisis cronológico de algunos capítulos claves de los textos de Habermas desde final de los años sesenta a los setenta debería haber dejado la clara impresión de que su proyecto de una reconstrucción del materialismo histórico llevaba consigo la salvación de todo tipo de ideas procedentes de diferentes campos. Mirado desde esta perspectiva, Habermas ha permanecido fiel al proyecto interdisciplinar de la Escuela de Francfort. Prácticamente, esto significó que Habermas recurriera a lo que *prima facie* parecen planteamientos antitéticos: Hegel, Marx, Gadamer, Adorno, Marcuse, Blumenberg, Koselleck, pero también Piaget, Kohlberg, Luhmann, Weber, Durkheim y Mead. Aquí debemos recordar que muchos de los libros de Habermas comenzaron como *Literaturbereichten* (informes sobre las diver-

71. *Ibid.*, p. 105.
72. *Ibid.*, p. 121.
73. Éste es un término de Karl Jaspers; véase su *Origen y meta de la historia*, trad. de F. Vila, Alianza, Madrid, 1985.

sas aportaciones a un debate o campo determinado)[74]. Este planteamiento no debe ser entendido en absoluto como un tipo de eclecticismo o de promiscuidad teórica. En vez de eso, como ya observábamos antes, Habermas quiere conservar las intuiciones de Marx sobre la historia y la patogénesis del capitalismo traduciéndolas al lenguaje de la lógica del desarrollo y los procesos de racionalización. La cuestión no era disolver a Marx en Weber y al materialismo histórico en la teoría de sistemas, sino, más bien, ver si ambos podían ser medidos por el mismo patrón, a saber, la cuestión del despliegue diferenciado de la humanidad. En este punto, las apropiaciones teóricas deberían ser vistas como una *prueba de tornasol* de las teorías mismas. En el caso de Habermas, las reconstrucciones teóricas tienen un propósito sistemático, de manera que «para cualquier teoría social, la vinculación con la historia de la teoría es también un tipo de test; cuanto más libremente pueda recoger, explicar, criticar y llevar adelante las intenciones de tradiciones teóricas anteriores, más inmune será al peligro de que estén interviniendo intereses particulares, que pretenden pasar inadvertidos, en su propia perspectiva teórica»[75].

Estando centrados en la cuestión de la relación de Habermas con la religión, debemos observar que su análisis sigue siendo básicamente el mismo, aunque ahora formulado en términos de una detallada teoría de las capacidades comunicativas y la adquisición simbólica de identidad. Mientras en sus primeros escritos Habermas planteó la cuestión de la secularización (es decir, racionalización) de las cosmovisiones religiosas y metafísicas a través de la mirada de Weber, Hegel y sus colegas en Starnberg Klaus Eder y Rainer Döbert, en su *Teoría de la acción comunicativa* Habermas plantea esta cuestión desde la perspectiva de los modelos teóricos complementarios de Mead y Durkheim. Así como Habermas había encontrado limitaciones en Hegel, Marx y Marcuse debido a su incapacidad para plantear los modos diferenciados de acción, a saber, instrumental y comunicativa, ahora Habermas encuentra limitaciones en Weber, Adorno, Parsons y Luhmann debido a su incapacidad para plantear la cuestión del

74. Véase J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, trad. de M. Jiménez Redondo, Red Editorial Iberoamericana, México, 1993.

75. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1999, pp. 201-202.

despliegue de los modos de interacción, sus correspondientes dominios de encarnación y la adquisición de capacidades cognitivas en los términos de una comprensión lingüística, comunicativa, simbólica, de la razón y la acción. El fallo de estos grandes pensadores, sugiere Habermas, debía ser remediado desde dentro, a saber, haciendo explícito lo que ellos ya presuponían tácitamente. También aquí Habermas ha permanecido fiel a la orientación crítica de la Escuela de Francfort, es decir, pensar desde dentro de los propios supuestos teóricos de un determinado análisis u orientación conceptual sus propias insuficiencias.

Más concretamente, la cuestión fundamental para Habermas al final de los setenta llegó a ser cómo podemos explicar el desarrollo de estructuras universales y normativas como desarrollo de competencias lingüísticas y simbólicas. Aquí es donde Mead y Durkheim son introducidos para desempeñar un papel fundamental. El primero permite a Habermas reconstruir su teoría de la individuación como una teoría de la adquisición del lenguaje, lo que da lugar a que la subjetividad sea posterior a una intersubjetividad que es co-originaria a la adquisición del lenguaje. Mead se transforma en el Hegel y el Kierkegaard de la nueva teoría de la subjetividad de Habermas, o más precisamente, de la acción comunicativa. Durkheim, por otra parte, permite a Habermas reconstruir el desarrollo del orden social normativo como proceso de integración simbólica que es correspondido por la solidaridad social. Durkheim permite a Habermas convertir la pregunta de Weber y Parsons sobre el orden en una pregunta sobre la constitución simbólica de la solidaridad social y la integración simbólica de los individuos en los grupos sociales. En tándem, Habermas debe discutir la forma en que las cosmovisiones, sean metafísicas o religiosas, son lingüistificadas, es decir, hechas accesibles a los agentes constituidos simbólicamente por medio de su apertura al tratamiento discursivo o lingüístico. Así, en esta orientación teórica expandida la separación entre lo profano y lo sagrado corresponde a una grieta en el medio de comunicación, a saber, la escisión que tiene lugar entre los usos proposicionales, expresivos y normativos del lenguaje que corresponden, respectivamente, a los mundos de la naturaleza objetiva, lo social y lo subjetivo, respectivamente[76].

76. Véase J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* II. *Crítica de la razón*

Para realizar sus objetivos teóricos, Habermas debe explicar cómo las cosmovisiones religiosas y metafísicas, que en las etapas primeras o llamadas arcaicas proporcionaron una coordinación analógica entre naturaleza, humanidad y sociedad, se convirtieron en una «correa de transmisión que transforma el consenso religioso básico en energía de solidaridad social y lo transmite a las instituciones sociales, dándoles así una autoridad moral»[77]. De hecho, las cosmovisiones religiosas aceleran el proceso de sublimación de la fuerza compulsiva del aterrador poder divino en el poder normativo vinculante de las normas sociales. No es que el poder político o social obligue a la religión a entregar su dominio sobre las masas acobardadas; se trata más bien de que, al estar la religión ritualizada, y formando parte como tal de una tradición, al ser reflexivamente apropiada y hecha accesible a la crítica, la propia religión obliga a los sujetos a adoptar actitudes universalizantes y críticas hacia sus mitos y teologuemas. Habermas explicita esto cuando escribe, y debo citarle con todo detalle:

> El núcleo de la conciencia colectiva lo constituye un consenso normativo establecido y regenerado en las prácticas rituales de una comunidad de creyentes. Sus miembros en consecuencia se orientan hacia los símbolos religiosos; la unidad intersubjetiva de lo colectivo se les presenta en términos de lo sagrado. Esta identidad colectiva define el círculo de aquellos que se comprenden a sí mismos como miembros del mismo grupo social y pueden hablar de sí mismos en la primera persona del plural. Las acciones simbólicas de los ritos pueden ser entendidas como residuos de una etapa de comunicación ya superada en los dominios de la cooperación social profana[78].

A través de un símbolo religioso, o un *theologumenon*, una comunidad de creyentes, que es también una comunidad ritual, se constituye como grupo. Esto clarifica el espacio lingüístico para

funcionalista, sin indicación de traductor, Taurus, Madrid, 1998, pp. 77 ss. Obsérvese que esta conceptualización de la diferenciación de las perspectivas religiosas en términos de una diferenciación de modos lingüísticos y verbales fue ya elaborada por Döbert en los primeros setenta. Lo que difiere ahora en el tratamiento de Habermas es que esta comprensión «lingüística» está respaldada por una «pragmática universal» plenamente desarrollada, esto es, una teoría que describe lenguaje y razón en términos de pretensiones de validez, dominios de acción y formas de racionalidad.

77. *Ibid.*, pp. 84.
78. *Ibid.*, pp. 89-90.

los pronunciamientos en primera persona del plural. Simultáneamente, esta circunscripción lingüística inicia la separación de lo sagrado y lo profano. La práctica cotidiana es desacralizada. La religión, como creencia y ritual (es decir, práctica) inaugura unas particulares relaciones sintácticas que a su vez actúan sobre ella[79]. *La religión lingüistifica el mundo catalizando las mismas dicotomías que a su vez lingüistifican lo sagrado.* El poder ejercido por el mito sobre los humanos es transformado en la coerción no coactiva de las normas morales. Lo religioso no es tanto archivado y dejado atrás, cuanto más bien interiorizado en la sociedad; permite que la sociedad se establezca. El poder normativo encubierto y protegido en los contextos religiosos es liberado por la acción comunicativa:

> Sólo en la acción comunicativa y a través de ella pueden las energías de la solidaridad social ligadas al simbolismo religioso extenderse y ser impartidas en forma de autoridad moral, tanto a las instituciones como a las personas[80].

Sólo el desencantamiento y la pérdida de poder del dominio sagrado a través de su lingüistificación lleva a la liberación del poder vinculante, normativo, almacenado en sus acuerdos normativos ritualmente realizados[81]. Esto libera también el potencial racional implícito en la acción comunicativa. Pues el «aura de éxtasis y terror que emana de lo sagrado, el poder *cautivador* de lo sagrado, es sublimado en la fuerza obligatoria y *vinculante* de afirmaciones de validez criticable y al mismo tiempo transformado en un acontecimiento cotidiano»[82]. La lingüistificación de lo

79. Los lectores de Habermas podrían no estar familiarizados con la voluminosa literatura que hace estas afirmaciones plausibles y creíbles. Para un punto de acceso a la idea de que lo religioso lingüistifica y es lingüistificado, véanse los numerosos libros de John Dominic Crossan, en particular *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, Harper & Row, New York, 1973; *The Dark Interval: Towards a Theology of Story,* Argus, Niles, Ill., 1975; *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative*, Harper & Row, San Francisco, 1988. Para una visión de conjunto del impacto del «giro lingüístico» sobre los estudios bíblicos, y la religión en general, véase The Bible and Culture Collective, *The Postmodern Bible*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1995.

80. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2, cit., p. 90.

81. *Ibid.*, p. 112.

82. *Ibid.*, p. 112. El original dice «Die Aura des Entzückens und Erschrechkens,

sagrado lleva a su transformación y asimilación dialéctica. La coacción ejercida por lo «totalmente Otro» se transforma en acontecimiento cotidiano que debemos vivir en términos de respeto por la fuerza vinculante de normas de acción y máximas morales. En efecto, sólo una perspectiva universalista, deóntica, moral que corresponda a una perspectiva moral postconvencional puede apropiarse de los contenidos normativos de la religión:

> ... ni la ciencia ni el arte pueden heredar la herencia de la religión; sólo una moral, puesta comunicativamente en estado de fluidez y desarrollada en un discurso ético, puede reemplazar la autoridad de lo sagrado...[83].

Después de casi medio siglo de trabajo público intelectual y científico, la contribución de Habermas es impresionante y abrumadora. Habermas se ha mantenido vital, creativo, comprometido y, lo más importante, en armonía con el *Zeitgeist*, sin sacrificar la honradez y el rigor intelectual. No hay ningún campo que haya dejado sin tocar, y esto incluye la religión, aun cuando en este aspecto su recepción haya sido variada y sesgada. Cuando las cuestiones del pluralismo, el diálogo intercultural, los fundamentalismos, la reafirmación de las nociones de los derechos inalienables y la sacralidad de la vida, los conflictos religiosamente alimentados, siguen presionando la vida contemporánea, los planteamientos de Habermas sobre la religión pueden ofrecer una guía, un motivo de debate. En la época de la llamada globalización, «Occidente» ha sido provincializado, hecho local e históricamente contingente. La globalización ha significado que «Occidente» tiene que dar ahora cuenta de sí mismo, a los otros y a sí mismo. Y eso debe comenzar, ante todo, con un análisis sobre la relación de Occidente con su identidad religiosa[84]. Sobre este

die vom Sakralen ausstrahlt, die *bannende* Kraft des Heiligen wird zum *bindenden* Kraft kritisierbaren Geltungsansprüchen zugleich sublimiert und veralltäglicht».

83. *Ibid.*, pp. 131-132. Compárese con Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, Princeton University Press, Princeton, 1977. Para Gauchet, la salida de los dioses del mundo significa la vuelta hacia el interior. La alteridad de los dioses es sustituida por la alteridad que la experiencia estética nos concede. La religión es reemplazada por el arte, el profeta por el artista, el sacerdote por el crítico cultural.

84. Véase Jacques Derrida, «Faith and Knowledge: the Two Sources of 'Reli-

telón de fondo, los análisis de la religión de Habermas, análisis de amplias miras, sistemáticos y sociológica y filosóficamente informados, se recomiendan por sí solos. En la breve y focalizada reconstrucción aquí realizada se han ofrecido indicios y puntos de acceso para una lectura meditada. Al menos, esta reconstrucción debería hacer más difícil de aceptar todo intento de despachar rápidamente las ideas de Habermas sobre religión. Habermas es ciertamente un secularista, pero no es un *filósofo* de la anti-religión:

> Mientras en el medio que representa el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, tendrá incluso que coexistir abstinentemente con ella, sin apoyarla ni combatirla[85].

III. ATENAS O JERUSALÉN

Los ensayos aquí reunidos fueron seleccionados de una variedad de fuentes que o bien no están ya disponibles, o no lo han estado nunca en una traducción, o no son muy conocidas. Los ensayos abarcan cuatro décadas, y cubren una variedad de temas y filosofemas que, como puede verse por la selección, han sido centrales en el itinerario intelectual de Habermas. El libro comienza con un ensayo clásico, escrito originalmente como programa de radio, sobre la relación entre la filosofía alemana y los filósofos judíos. Lo sorprendente, además de la amplitud del conocimiento de Habermas sobre la interacción entre el pensamiento judío y germano, es el sentido de indignación y urgencia moral con que Habermas enfocaba la cuestión. Lo que iba a llegar a ser tan significativo durante el debate de los historiadores ya está claro aquí de manera patente. El siguiente ensayo, un análisis del libro de Klaus Heinrich *Versuch über die Schwierigkeit, Nein zu sagen* (*Ensayo sobre la dificultad de decir no*), incluido aquí por deseo de Habermas, presagia los dos motivos centrales en el desarrollo futuro de su pensamiento. Primero, la relación entre racionaliza-

gion' at the Limits of Reason Alone», en J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *Religion*, Standford University Press, Stanford, 1988, pp. 1-78.

85. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 186.

ción y cosmovisiones mitológicas o religiosas, donde éstas deben someterse a la crítica transformadora actualizada por aquélla. Y, segundo, la atención que debemos prestar a las formas en que los logros de las relaciones interhumanas son coordinados y preservados por medio del lenguaje si queremos comprender el desarrollo humano. La lógica de la instrumentalización por mediación de la cual controlamos la naturaleza es diferente del impulso hacia la emancipación desencadenado por el proceso de racionalización de la comunicación y la interacción lingüísticamente mediado.

El siguiente ensayo, «Trascendencia desde dentro, trascendencia en este mundo», es el texto de respuesta de Habermas a una conferencia organizada por Phil Devenish y Don S. Browning en la Escuela de Teología de la Universidad de Chicago los días 7-9 de octubre de 1988. El título de la conferencia era: «Teoría crítica: sus promesas y limitaciones para una teología de la esfera pública». Entre los numerosos participantes se encontraban muchos e importantes teólogos y filósofos de la religión, como Fred Dallmayr, Francis Schüssler Fiorenza, Matthew Lamb, Helmut Peukert, Gary M. Simpson, David Tracy, Robert Wuthow, Sheila Briggs y otros[86]. De nuevo, desplegando magistralmente su espíritu de generosidad hermenéutica, Habermas respondía a críticas a veces muy agudas e importantes. La idea clave de este texto, sin embargo, es la afirmación de Habermas del «ateísmo metódico» como única opción aceptable para una filosofía postmetafísica e ilustrada. Esta opción no sólo busca salvar la filosofía cuando navega entre la «... Escila de un empirismo nivelador y sin transcendencia y la Caribdis de un idealismo de altos vuelos que glorifica la transcendencia». Trata también de salvar lo religioso de la apropiación ilegítima y subrepticia por parte de la filosofía, o de cualquier otra disciplina. Aquí reafirma Habermas su posi-

86. La mayor parte de los documentos pueden encontrarse en D. S. Browning y F. Schüssler Fiorenza (eds.), *Habermas, Modernity, and Public Theology*, cit. Para una versión alemana que se superpone ligeramente con ese libro, véase E. Arens (ed.), *Habermas und Theologie*, Patmos, Düsseldorf, 1989. Ésta no fue la primera ni la última vez que Habermas se haya encontrado y dialogado con teólogos. Véase el libro ya citado de Dorothe Sölle *et al.*, *Religionsgespräche Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*, y, más recientemente, véase E. Arens (ed.), *Kommunikatives Handeln und cristlicher Glaube. Theologie im Gespräche mit J. Habermas*, Patmos, Düsseldorf, 1997.

ción, enunciada en su libro *Pensamiento postmetafísico*: mientras la religión todavía pueda ser algo que la filosofía no puede ser, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni reemplazar ni reprimir la religión. El ensayo, que lleva como título la afirmación de Horkheimer «Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios», fue escrito con ocasión del sesenta cumpleaños de Alfred Schmidt. Con su habitual minuciosidad, Habermas reconstruye la genealogía intelectual que dio origen a esa expresión. Habermas demuestra, sin embargo, cómo Horkheimer realizó una errónea traslación de categorías, si su afirmación se toma en el sentido negativo de que efectivamente es inútil buscar un sentido incondicional sin Dios, es decir, que no vale la pena continuar sin esa garantía divina. Lo que Horkheimer pide en este sentido negativo es obtener de la filosofía algo que no es propio de ella. La filosofía no ha sido nunca ni puede ser una fuente de consuelo existencial. Además, como Habermas señala, cualquiera que haya hecho un pronunciamiento lingüístico ya se ha sometido al tribunal del discurso justificador. Ningún acto comunicativo está exento de la crítica, y, en consecuencia, esos actos son siempre revisables y rechazables. Es en este último sentido, pues, como podemos leer de manera positiva la afirmación de Horkheimer.

El ensayo titulado «Libertad comunicativa y teología negativa. Preguntas a Michael Theunissen» asume de nuevo el reto de la posible apropiación postmetafísica de la tradición filosófica cristiana, pero ahora desde el punto de vista de una dialéctica negativa elaborada como helenización del cristianismo. Este ensayo, por lo tanto, debería leerse como contrapunto al otro ensayo en que Habermas considera el mismo proyecto, en tanto que elaborado desde el punto de vista de una judaización del cristianismo, léase Metz. Habermas es comprensivo, aunque en el fondo crítico, con los intentos de Theunissen de hacer una versión postmetafísica de la justificación y traducción filosófica de la promesa cristiana de salvación. Theunissen, en la reconstrucción de Habermas, articula una formidable y sugerente elaboración de los vínculos entre Marx y Kierkegaard, y la prolongación en una crítica existencialista, izquierdista, de Hegel. Theunissen desarrolla también a partir de las mismas fuentes algo que ha permanecido sin elaborar en la propia obra de Habermas, a saber, la idea de la

«libertad comunicativa»[87], idea que encuentra sugestiva y que indica una línea de investigación filosófica susceptible de ser desarrollada.

En el ensayo siguiente sobre Gershom Scholem se examina de nuevo la obra de un colega al que Habermas ha reconocido como uno de sus maestros espirituales[88]. En este ensayo Habermas rastrea una dualidad en la obra de Scholem que no es diferente de la detectada antes respecto de la relación de Horkheimer y Adorno con la religión. Esta dualidad está teñida de resignación racional y nostalgia espiritual. Por una parte, Scholem, como historiador del mesianismo y el pensamiento religioso judíos, ha dominado magistralmente todas las técnicas de la investigación histórica que hemos heredado de la Ilustración científica. No es menos un hijo de la Ilustración porque el objeto de su investigación sea el rescate de una tradición que aparentemente se perdió. Por otra parte, Scholem no es un investigador desapasionado y desinteresado. Sin embargo, como observa Habermas, Scholem es consciente de que no podemos retirarnos detrás de la Ilustración, y de que la transformación que la religión, el misticismo en particular, ha experimentado por su transformación en utopismo político y nihilismo religioso, ha sido a la vez inevitable e insatisfactoria. El último ensayo, del que este libro toma su título, fue escrito con ocasión de la retirada de Johannes Baptist Metz de la enseñanza y puede ser considerado tanto una respuesta como un reto. En este ensayo Habermas defiende la legitimidad del matrimonio histórico entre cristianismo y helenismo, en el que ambos representan metonímicamente a dos fuerzas aparentemente irreconciliables: *logos* y memoria. Pero si la síntesis lograda históricamente entre estas dos fuerzas, certeramente expresada en la expresión «razón anamnética», de Metz, no quiere traicionar a ninguna de sus fuentes, no debe ser dejada únicamente a los teólogos. La filosofía debe traducir los contenidos de ese filo-*theologumenon*: razón anamnética. Además, y éste es el reto de Ha-

87. Aquí solamente puedo remitir al lector a los trabajos de Martin Matustik, en particular *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*, Guildford Press, New York y London, 1993, y «Existence and the communicatively competent self», en *Philosophy and Social Criticism*, 25/3, pp. 93-120.

88. Véase J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, cit., pp. 333-345.

bermas, sin la secularización y la transformación realizadas por la traducción de la filosofía de los conceptos religiosos a conceptos seculares, lo religioso permanecería mudo e incluso correría el riesgo de quedar petrificado y resultar históricamente ineficaz. Sin la filosofía, lo que vive en la religión podría perecer o quedaría inaccesible para nosotros, hijos de la Ilustración[89].

El libro se cierra con una entrevista que he realizado a Habermas específicamente para este volumen. Cada pregunta estaba inspirada por motivos que se encuentran dispersos a lo largo de los diferentes ensayos de este libro, pero también por cuestiones que se han hecho urgentes en el pasado reciente: la cuestión de la globalización y su relación con los fundamentalismos religiosos, la relación de Habermas con los aspectos judíos de la primera teoría crítica de la Escuela de Francfort, su valoración del desafío que supone la teología de la liberación, y la relevancia filosófica del lenguaje religioso en la sociedad contemporánea. Esta entrevista podría ser considerada como la más reciente actualización del pensamiento de Habermas sobre la cuestión de la religión en la sociedad moderna y su relación con la tradición judeo-cristiana, que tan profundamente ha impactado en una de las más ricas tradiciones del pensamiento crítico. No sería inapropiado concluir esta introducción parafraseando a Kant, vía Adorno y Bloch. Desde la perspectiva de Habermas, la religión sin la filosofía es muda, la filosofía sin la religión se queda sin contenido; ambas permanecerán irreductibles en tanto tengamos que afrontar nuestra vulnerabilidad antropológica sin consuelo y sin garantías definitivas.

[Traducción de Agustín López Tobajas]

89. Johannes Baptist Metz ya aceptó el desafío; véase los ensayos recogidos en *Por una cultura de la memoria*, presentación y epílogo de Reyes Mate, Anthropos, Barcelona, 1999. Véase también J. B. Metz y J. Moltmann, *Faith and Future: Essays on Theology, Solidarity, and Modernity*, Orbis Books, Maryknoll, 1995.

EL IDEALISMO ALEMÁN DE LOS FILÓSOFOS JUDÍOS

> El judío no puede jugar ningún papel creador, ni para bien ni para mal, en nada de lo que atañe a la vida alemana.

Esta frase de Ernst Jünger ha sobrevivido al antisemitismo de los revolucionarios conservadores, en cuyo nombre fue escrita hace una generación. Hace pocos años oí la misma afirmación en la Facultad de Filosofía de una de nuestras grandes universidades. Los judíos, se nos decía, sólo pueden ser, a lo sumo, estrellas de segundo orden. Entonces, siendo estudiante, no recapacité sobre ello; debía estar muy ocupado leyendo a Husserl y a Wittgenstein, a Scheler y a Simmel, sin saber nada del origen de estos pensadores. Pero el renombrado catedrático de filosofía que negaba que sus colegas judíos pudieran ser productivos, sí que era consciente de ese origen. No deja de ser curioso lo pertinaces y enteros que se mantienen en danza los ingredientes de una ideología a la que bastaría un simple diccionario enciclopédico para convencerse de su error. Si fuera posible descomponer en fragmentos una figura del espíritu como es la filosofía alemana del siglo XX, agrupar esos fragmentos según su procedencia y ponerlos en una balanza, quedaría de manifiesto, precisamente en los ámbitos supuestamente reservados a la profundidad alemana, la preponderancia de aquellos que ese prejuicio quiere relegar al atrio de lo genial como talentos meramente críticos.

No es nuestro propósito ponernos a demostrar una vez más lo que ya es sabido de sobra. Es otro asunto el que está recla-

mando clarificación. Pues es asombroso lo productivamente que a partir de la experiencia de la tradición judía pueden alumbrarse motivos centrales de la filosofía del idealismo alemán, determinada en lo esencial por el protestantismo. Como ya en el idealismo alemán penetra parte de la herencia de la Cábala, que es absorbida por él, nada tiene de extraño que la luz de esa herencia se refracte de forma tanto más rica en el espectro de un espíritu en el que pervive, aunque sea de forma oculta, algo del espíritu de la mística judía.

Ese parentesco tan insondable como fecundo de los judíos con la filosofía alemana participa del destino social que en otro tiempo hizo saltar las puertas del gueto. Pues la asimilación de los judíos por la sociedad civil sólo se hizo realidad para una minoría de intelectuales judíos. La gran masa del pueblo judío no pasó nunca, pese a siglo y medio de progresiva emancipación, de las formalidades de la igualdad de derechos, y, por otro lado, ni los judíos de Corte, ni sus sucesores, los banqueros judíos del Estado del siglo XIX, ni los hombres de negocios judíos en general, lograron alguna vez ser del todo presentables en sociedad. Tampoco ellos, ésta es la verdad, trabajaron seriamente por romper las barreras de su gueto invisible; una emancipación general hubiera puesto en peligro sus privilegios. La asimilación no hizo otra cosa que tejer una finísima película osmótica en torno a los insolubles cuerpos extraños del judaísmo. El medio de esa asimilación fue la formación académica, y su sello, con mucha frecuencia, un bautismo forzado por el entorno social. Estos judíos de cultura fueron capaces de retornar en pago a ésta tanto como habían recibido de ella, pero, pese a todo, su posición social siguió siendo tan ambigua hasta los mismos años veinte que Ernst Jünger no solamente podía menospreciar su producción como «cháchara folletinesca de una cultura de superficie», sino poner en cuestión el proceso de asimilación como tal:

> A medida que la voluntad alemana vaya cobrando rigor y forma, se irá haciendo irrealizable para los judíos incluso el más mínimo sueño de poder ser alemanes en Alemania, y acabarán viéndose ante su última alternativa, que reza: en Alemania o ser judíos o no ser.

Era 1930. Ya entonces se hacía a aquellos que no pudieran adaptarse a una dudosa política de *apartheid* la amenazadora

promesa que tendría después un espantoso cumplimiento en los campos de concentración.

Y así, fue de esas capas marginales que habían logrado asimilarse con más éxito, de donde el judaísmo reclutó los portavoces de una vuelta a los orígenes de la propia tradición. Este movimiento encontró su expresión política en el sionismo; y su expresión filosófica en ese existencialismo anticipado de un Martin Buber que entronca con la última fase de la mística judía. El hasidismo polaco y ucraniano del siglo XVIII toma ciertamente sus ideas de los escritos cabalísticos; pero la doctrina queda tan en segundo plano frente a la personalidad de los santos hasídicos, que la figura ideal del sabio rabino que consagra la tradición, queda desplazada por la del *tsaddik* popular; la existencia de éste se convierte en la mismísima Torá viviente. En la indignación de Buber contra el conservadurismo racionalista de la enseñanza rabínica, en su apropiación de una religión popular pletórica de leyendas míticas y visiones místicas, se enciende un nuevo *pathos* de filosofar existencial:

> Con la destrucción de la comunidad judía se debilitó la fecundidad de la polémica espiritual. En adelante la fuerza espiritual se concentró en mantener al pueblo a resguardo de las influencias externas, en acotar la propia provincia de la forma más rigurosa posible para impedir la penetración de influencias extrañas, en codificar los valores para prevenir toda desviación, en formular la religión de forma taxativa, inequívoca y, por tanto, consecuentemente racional. El elemento creador, desafiante y lleno de lo divino, fue quedando cada vez más desplazado por el elemento anquilosado, conservador, meramente repetitivo y siempre a la defensiva, del judaísmo oficial; ese elemento se opuso cada vez con más fuerza a todo lo creador, cuya audacia y libertad le parecía que ponían en peligro la existencia del pueblo; el judaísmo oficial se hizo inquisitorial y hostil a la vida.

Pero es en la obra de Franz Rosenzweig donde el impulso hasídico encuentra por primera vez un lenguaie filosófico. Rosenzweig, que tradujo con su amigo Buber la *Biblia* al alemán, había trabajado como alumno de Friedrich Meinecke sobre la filosofía del Estado de Hegel. En su gran proyecto personal intenta, como ya lo proclama desde lejos el título de su obra en tres volúmenes *La estrella de la redención,* una interpretación del pensamiento

idealista desde la profundidad de la mística judía. No es solamente el primero en conectar con Kierkegaard, sino que toma también motivos de lo que se ha llamado el idealismo tardío, sobre todo de la última filosofía de Schelling; y con ello pone al descubierto la genealogía de la filosofía de la existencia decenios antes de que la historia oficial de la filosofía la redescubriera tras no pocos esfuerzos. La cuestión fundamental contra la que se hace añicos la autoconfianza idealista en la fuerza del concepto es la de «cómo puede el mundo ser contingente si no tenemos más remedio que pensarlo como necesario». En vano labora el pensamiento contra el hecho impenetrable de que las cosas son así y no de otra manera, de que son absolutamente contingentes, de que la existencia del hombre se ve sumida en una gratuidad enigmática:

> Pero la filosofía, al negar este oscuro presupuesto de toda vida, al no considerar la muerte como algo, sino convertirla en una nada, suscita para sí la apariencia de carecer de presupuestos [...] si la filosofía no quiere hacer oídos sordos al clamor de la humanidad angustiada, debería partir de que la nada de la muerte es un algo, de que cada nueva nada de cada nueva muerte es un nuevo algo, siempre espantoso, que ni se puede eliminar con la palabra ni borrar con la escritura [...] La nada no es nada, es algo [...] no queremos una filosofía que con la armonía y los acordes de su danza nos distraiga de este perdurable dominio de la muerte. No queremos engaños.

Cuando nos apercibimos de este engaño, nos damos cuenta de que este mundo, en el que todavía se ríe y se llora, no está completo, sino que está aún en devenir: los fenómenos buscan todavía su esencia. En el acontecer visible de la naturaleza queda al descubierto el crecimiento de un reino invisible en el que Dios mismo aguarda ser redimido: «Dios se redime a sí mismo en la redención del mundo a través de] hombre y del hombre en el mundo».

Sólo que el idealismo entra en competencia con la teología de la creación; bajo la magia aún de la filosofía griega no considera al mundo irreconciliado desde la óptica de la redención posible. Su lógica es una lógica vuelta al pasado:

> La verdadera perdurabilidad está siempre en el futuro; lo perdurable no es lo que siempre fue ni tampoco lo que se renueva incesantemente, sino únicamente lo venidero: el reino.

Pero esto sólo puede llegar a entenderlo una lógica que no niegue su carne lingüística, como hace la idealista; una lógica que se introduzca en esa trastienda de sí misma depositada como un poso en el lenguaje, un eco de la vieja idea de la Cábala de que el lenguaje es un medio de llegar a Dios porque fue enviado por Dios. El idealismo desechó el lenguaje como órgano del conocimiento y lo sustituyó por un arte divinizado. Un judío se adelanta, pues, a Heidegger, el *philosophus teutonicus,* en esta peculiar reflexión.

A finales de la Primera Guerra Mundial, Rosenzweig envía a su casa en forma de cartas el manuscrito de este libro. Un pasaje de una de esas cartas da testimonio de cómo entendía entonces, en el frente de los Balcanes, la vocación mesiánica del exilio judío:

> Como el pueblo judío está ya por encima de la oposición que constituye la verdadera fuerza motora en la vida de los pueblos, por encima de la oposición entre la peculiaridad nacional y la historia universal, la patria y la fe, la tierra y el cielo, el pueblo judío tampoco conoce la guerra.

En la navidad de 1914, otro judío había conjurado en el mismo sentido a los estudiantes que entraban en campaña a que tuvieran presente que la expresión política de la idea mesiánica era la paz perpetua:

> Como los profetas, en tanto que políticos internacionales, no veían el mal ni exclusiva ni predominantemente en los individuos, sino más bien en los pueblos, la desaparición de la guerra, la paz perpetua entre las gentes, se convirtió para ellos en el símbolo de la eticidad sobre la tierra.

Hermann Cohen, que tan peculiarmente reconduce aquí la idea kantiana de la paz perpetua al Antiguo Testamento, ocupa, sin embargo, una posición distinta de la de Buber y Rosenzweig. Representa la tradición liberal de los intelectuales judíos que estaban íntimamente vinculados con la Ilustración alemana y que pensaban poder sentirse totalmente identificados en espíritu con la nación. Inmediatamente después de estallar la guerra, Cohen pronuncia en la Kantgesellschaft de Berlín una curiosa conferencia «Sobre la peculiaridad del espíritu alemán»; en ella ex-

tiende a la Alemania imperialista de Guillermo II y a sus militares el certificado de garantía del humanismo alemán. Nada más lejos de él, exclama indignado, que la «ignominiosa» idea de distinguir entre el pueblo de los poetas y de los pensadores y el pueblo de los combatientes y de los forjadores del Estado: «Alemania es y representa la continuidad del siglo XVIII y de su humanidad cosmopolita. Menos cosmopolita es el tono de su apología: «En nosotros combate la originalidad de una nación con la que no puede compararse ninguna otra».

Este tipo de lealtad frente al Estado expondría después a los que con obcecado orgullo se llamaron a sí mismos judíos «nacional-alemanes» a la ironía trágica de una identificación con sus agresores.

Cohen fue la cabeza de la famosa Escuela de Marburgo. En ella desemboca el saber judío de una generación que había filosofado en el espíritu de Kant y que había transformado la doctrina del maestro en una teoría del conocimiento de las ciencias de la naturaleza. Ya el propio Kant, quien por lo demás sentía tanta admiración por el vigor del lenguaje de Mendelsohn, que una vez confesaba que «si la musa de la filosofía tuviera que buscarse un lenguaje, elegiría ése», ese mismo Kant, digo, había designado como colaborador para la discusión académica de su escrito de habilitación precisamente a otro judío, al antiguo médico Marcus Herz. Lo mismo que Lazarus Bendavid en Viena, este Herz había puesto en Berlín todo su empeño en difundir la filosofía de Kant. Pero el primero que, por encima de eso, se apropió creativamente el nuevo criticismo y que ya entonces lo empujó radicalmente más allá de sus propios presupuestos fue el genial Salomon Maimon, que en su juventud había estado influido por Spinoza; este Maimon se las arregló para convertirse de mendigo y vagabundo en un sabio protegido por mecenas, del que Fichte, que no tenía nada de modesto, reconocía sin reservas la superioridad. Maimon, escribía Fichte a Reinhold, ha dado un giro radical a la filosofía kantiana: «Y todo lo ha hecho sin que nadie se dé cuenta. Me parece que los siglos venideros van a burlarse amargamente de nosotros». Pero los historiadores alemanes no tomaron nota de ello. La primera generación de judíos kantianos cayó en el olvido, lo mismo que Kant.

Fue un panfleto de otro judío, el grito de que «hay que volver a Kant» de Otto Liebmann, el que desde mediados del siglo XIX allanó el camino para un nuevo kantismo. Cohen pudo retomar al terreno roturado por Maimon. Ante la tumba de Cohen, su gran discípulo Ernst Cassirer resumía así la intención de su maestro:

> La primacía de la actividad sobre la pasividad, de lo autónomo-espiritual sobre lo sensible-cósico tenía que quedar establecida de forma pura y completa. Tenía que quedar excluida toda apelación a lo meramente dado: había que prescindir de todo vano fundamento en las cosas y sustituirlo por las fundamentaciones puras del pensamiento y del querer, de la conciencia artística y de la conciencia religiosa. De este modo la lógica de Cohen se convirtió en una lógica del origen.

Pero junto a la «línea de Marburgo» propiamente dicha, también otros sabios judíos como Arthur Liebert, Richard Hönigswald, Emil Lask y Jonas Cohn tuvieron una participación decisiva en la teoría del conocimiento de cuño kantiano que se hizo a finales del siglo pasado y principios de éste. Max Adler y Otto Bauer incluso desarrollaron una versión kantiana del marxismo. En este clima prospera exuberante esa agudeza de análisis y comentario, que un ambiguo juicio de valor atribuye a los judíos como una cualidad natural y que, por lo demás, también a Martin Buber le resulta sospechosa de «intelectualismo desencarnado»:

> [...] un intelectualismo despegado de las raíces de la vida natural y de las funciones de la auténtica lucha espiritual, neutral, sin sustancia, dialéctico, que era capaz de entregarse a todos los objetos, incluso a los más triviales, para desmenuzarlos conceptualmente o para ponerlos en relación entre sí, sin pertenecer en realidad de forma intuitivo-impulsiva a ninguno de ellos.

Ahora bien, es posible que ese tipo de análisis en términos de teoría del conocimiento y de la ciencia, que se imagina a sí mismo ajeno a la historia y libre de presupuestos, viniera como anillo al dedo a aquellos judíos que se habían visto forzados a conquistar la libertad de pensamiento al precio de una renuncia a su propia tradición. La incorporación de las generaciones salidas

del gueto a una cultura ilustrada hubo de pagarse rompiendo con obligaciones que venían muy de lejos, con el salto a una historia ajena: Moses Mendelsohn se veía en la necesidad de ocultar a sus correligionarios su familiaridad con la literatura alemana. La fisonomía del pensamiento judío quizá venga marcada también por el hecho de que en él queda algo del distanciamiento de una mirada originalmente foránea. Lo mismo que al emigrante que vuelve a su tierra después de mucho tiempo le resultan más desnudas ante los ojos las cosas que en otro tiempo le eran familiares, así también al asimilado le es connatural una particular agudeza de visión: carece de familiaridad con una serie de evidencias culturales, que al haber quedado congeladas y convertidas en material de apropiación, dejan al descubierto sus estructuras íntimas sin ninguna clase de tapujos.

Además, la hermenéutica rabínica y sobre todo la hermenéutica cabalística de las sagradas Escrituras habían venido educando durante siglos al pensamiento judío en las virtudes exegéticas del comentario y del análisis. Por eso se siente atraído por la teoría del conocimiento, pues ésta le permite con sus métodos dar una forma racionalizada a una orientación mística en el planteamiento de las cuestiones, que hacía ya mucho tiempo que le resultaba familiar. Los estadios de la teogonía, la historia genética de una divinidad en devenir, los obtiene el místico por medio de una inversión del camino que ha recorrido su alma para llegar a Dios; de ahí que su saber venga siempre determinado por una especie de reflexión trascendental sobre la forma en que tiene lugar su propia experiencia. No es ninguna casualidad que Simmel, en su introducción a la filosofía, haga uso de la mística del maestro Eckhart como clave para la interpretación del giro copernicano de Kant.

La atracción que ejerce Kant sobre el espíritu judío se explica ante todo por el hecho de que, si prescindimos de Goethe, es en su pensamiento donde la libre actitud de una crítica que confía en la razón y de una humanidad cosmopolita alcanza su forma más clarividente y sincera. Su humanismo había puesto su impronta en aquel trato y comercio amigables, en los que la asimilación había vivido una primera época libre de humillaciones, que no volvería a repetirse: en los salones berlineses de fines del XVIII y principios del XIX. Pero aparte de eso, el criticismo cons-

tituyó también el caldo en el que los judíos se emanciparon del propio judaísmo. Pues no sólo garantizaba una actitud civil y una tolerancia mundana por parte de los cristianos, sino que representó también el instrumento filosófico con el que el magnífico automovimiento del espíritu judío trató de hacerse con las riendas de su propio destino. La filosofía judía ha sido siempre, en todas sus versiones, una filosofía crítica.

Pero la sociedad no permite una emancipación sin rupturas. Como la asimilación adoptó formas de sumisión, muchos judíos se hicieron tanto más judíos en su vida privada, cuanto menos les permitía ya su rigurosa identificación con las expectativas del entorno social aparecer públicamente como otra cosa que como neta y marcadamente alemanes. De esta tensión, que tan explicable resulta en términos de psicología social, se nutre también una obra póstuma de Cohen, que éste dedica a la memoria de su padre, que era judío ortodoxo. Se titula *La religión de la razón a partir de las fuentes del judaísmo*. El racionalismo kantiano se había despojado en la Escuela de Marburgo del *pathos* específico que debía a su origen luterano; la teoría, por así decirlo, se había secularizado por segunda vez. Pero finalmente acaba por rasgarse esa capa de «civilización», en la que «los judíos de civilización», pues así se les llamaba, parecían haberse alienado por completo; este Cohen anciano empuja la cuestión del carácter vinculante de la revelación mosaica hasta los límites mismos de su sistema. En la medida en que la humanidad de los pueblos se concentra en una cultura purificada por la filosofía y la ciencia, todos ellos comparten, ciertamente, la misma religión de la razón. Pero ese concepto de razón, que podemos concebir sirviéndonos de la imagen de un venero, queda históricamente iluminado por primera vez en los testimonios de los profetas judíos. Cohen hace un último esfuerzo por salvar la autonomía de la razón frente a esta positividad de la revelación. Su conciencia filosófica acaba tranquilizándose con este intrincado pensamiento:

> Aunque para obtener el concepto mismo de religión me veo remitido a las fuentes literarias de los profetas, éstas permanecerían, no obstante, mudas y ciegas, si, adoctrinado por ellas, pero en modo alguno guiado por su autoridad, no me hubiera acercado a ellas con un concepto que he sido yo el que he empezado poniendo a la base de la enseñanza que de ellas recibo.

Ahora bien, no es Cohen el que ha determinado la teoría del conocimiento y la teoría de la ciencia de la actualidad, sino otros dos pensadores judíos. En Alemania ha tenido una gran difusión la fenomenología de Edmund Husserl e, internacionalmente, el positivismo lógico inaugurado por Ludwig Wittgenstein, que son en este momento las dos teorías filosóficas de mayor influencia.

El año que murió Hermann Cohen apareció el famoso *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, que empieza con la frase lapidarla de que «el mundo es todo lo que es el caso». Bajo su influencia se mueve el llamado «Círculo de Viena», en el que también desempeñaron un papel importante otros judíos como Otto Neurath y Friedrich Waismann. Después fueron los emigrantes judíos los que hicieron que esta filosofía triunfara mundialmente. En Estados Unidos influyó sobre todo Hans Reichenbach, y en Inglaterra, el propio Wittgenstein. Éste llevó en Cambridge la vida retraída de un docente privado. Sin publicar nada, en la tranquilidad de sus coloquios con un reducido número de alumnos, consumó el giro del análisis lógico al análisis lingüístico. A éste ya no le interesan primariamente el análisis y formación correcta y consecuente de un lenguaje universal que sea copia de los hechos. No se pone al servicio de un propósito sistemático, sino de la finalidad terapéutica de investigar cualesquiera formulaciones en términos de un análisis del lenguaje y de expresar su sentido con «completa claridad». Las respuestas filosóficas se limitan a recomendar este o aquel modo de expresarse lingüísticamente y terminan en el esteticismo de unos juegos de lenguaje, que se bastan a sí mismos sin necesitar de nada más.

Cuando Wittgenstein, después de un silencio de dos decenios y medio, cede poco antes de su muerte a las instancias de sus amigos y de sus alumnos y se decide a publicar su segundo libro, *Investigaciones filosóficas,* escribe en la introducción estas resignadas palabras:

> Hasta hace muy poco había abandonado toda idea de una publicación, en vida de mi trabajo filosófico [...] Entrego estas notas a la publicidad con sentimientos ambivalentes. No es imposible, aunque tampoco probable, que a este trabajo, con su sequedad y con las tinieblas que envuelven a nuestra época, le sea dado arrojar alguna luz sobre esta o aquella cabeza.

Wittgenstein se jacta de que su verdadero descubrimiento filosófico consiste en capacitarnos para interrumpir el filosofar en cualquier punto. La filosofía tiene que saber detenerse, para no volver a ser puesta en cuestión por las cuestiones mismas. Ya en el *Tractatus* se había manifestado este impulso profundo en el siguiente párrafo:

> Tenemos la sensación de que aun cuando todas las cuestiones científicas posibles hubieran obtenido respuesta, los problemas de nuestra vida ni tan siquiera habrían sido tocados todavía; pero entonces ya no quedaría ninguna cuestión más; y esto justamente sería la respuesta. La solución del problema de la vida se advierte en la desaparición de este problema. ¿No es ésta la razón de por qué los hombres, a los que tras largas dudas se les hizo claro el sentido de la vida, no fueron capaces de decir después en qué consistía ese sentido?

Wittgenstein no duda en aplicar esta misma idea a sus propias reflexiones:

> Mis enunciados resultan esclarecedores en el sentido de que aquel que me entiende acaba dándose cuenta de que no tienen sentido, una vez que por medio de ellos —pisando sobre ellos— ha subido por encima de ellos. Por así decirlo, tiene que tirar la escalera después de haber subido.
>
> Sobre aquello de lo que no se puede hablar es menester guardar silencio.

Este silencio tiene un sentido transitivo. También lo dicho tiene que quedar reabsorbido en el silencio roto. Las siguientes palabras de Rosenzweig suenan hoy como un comentario:

> Nada hay más judío, en el sentido más profundo de este término, que una última desconfianza en el poder de la palabra y una íntima confianza en el poder del silencio.

Como la lengua propia —el hebreo no era la lengua de la vida cotidiana, sino que se encontraba alejada de ésta como lengua reservada a lo sacro—, al judío le está vedado ese último y más natural movimiento de la vida que consiste en decir en el tormento cuánto sufre:

> Por eso no puede hablar con su hermano, con él se entiende más con la mirada que con la palabra [...] Precisamente en el silencio y en los gestos silenciosos de la conversación siente el judío su cotidianidad lingüística como algo que todavía cae dentro del lenguaje sagrado de los días de fiesta.

Frente a las tradiciones místicas de otra procedencia, la Cábala muestra una diferencia característica: la tradición escrita es pobre y se echa en falta casi por completo la autobiografía mística. Gershom Scholem, el historiador de la mística judía, informa sobre esa peculiar autocensura que obligaba a los cabalistas a guardar silencio o al menos a limitarse a una tradición exclusivamente oral; los manuscritos eran destruidos, y cuando, a pesar de todo, pudieron conservarse, rara vez llegaron a la imprenta. Vista desde aquí, la forma en que se expresa Wittgenstein cuando habla de lo místico, es absolutamente precisa: «Hay, sin embargo, lo inexpresable. Esto se muestra a sí mismo: es lo místico».

Husserl, por el contrario, trató de fundar la filosofía como una ciencia exacta precisamente sobre la base de una descripción rigurosa de esos fenómenos que se muestran «por y desde sí mismos», que nos vienen intuitivamente «dados» en una evidencia inmediata. La fenomenología trascendental comparte con el positivismo lógico la intención, pero no el camino. Ambos mantienen el enfoque cartesiano de una duda que nunca desespera de sí misma. Pero las «cosas» a las que Husserl pretende abrirse paso no son las frases analizables sintáctica o semánticamente de los lenguajes naturales o científicos, sino las realizaciones de la conciencia, de las que están construidas las relaciones de sentido de nuestro mundo de la vida. Estas intenciones y sus «cumplimientos» no eran algo que Husserl pretendiera deducir, sino simplemente hacerlos ver «desde el punto de vista de la experiencia más última que fuera pensable», y en esto se distinguía tajantemente de los neokantismos y del viejo idealismo en general. Plessner acompañaba un día a su maestro Husserl a casa después del seminario:

> Cuando llegamos a la puerta del jardín, estalló todo su mal humor: «A mí todo el idealismo alemán no me produce más que náuseas. Durante toda mi vida —y levantando su fino bastón con puño de plata lo oprimía con fuerza, inclinándose hacia adelante, contra la

jamba de la puerta— he buscado la realidad». Insuperable la plasticidad con la que el bastón representaba al acto intencional y la jamba su cumplimiento.

Husserl se aisló a ojos vistas en su casa de Friburgo cuando el horizonte político empezó a oscurecerse. Su última filosofía sólo pudo exponerla públicamente fuera de las fronteras alemanas, en Viena y en Praga. A diferencia de Wittgenstein, no hizo dejación de la pretensión de sistematicidad para contentarse con la autosuficiencia de esos juegos de lenguaje que parecen perlas de cristal o con la mudez de lo místicamente inexpresable, sino que intentó una vez más un último y gran proyecto cuya finalidad era la de entender la crisis de las ciencias europeas como crisis de la humanidad europea y contribuir a superarla. A la ola del irracionalismo fascista, Husserl quería oponerle el dique de un racionalismo renovado, ya que «la razón del fracaso de una cultura racional no radica en la esencia del racionalismo mismo, sino en su extrañamiento, en su enmarañamiento con el naturalismo y el objetivismo».

En actitud genuinamente idealista, Husserl cree que la catástrofe podría evitarse si se lograra fundamentar de forma fenomenológicamente exacta a las ciencias del espíritu. Más aún, le parecía que la crisis tenía sus raíces en el hecho de que ese racionalismo extrañado tratara de fundamentarlas por una vía equivocada, que había de acabar resultando fatal, a saber, por la vía de una reducción naturalista de todos los fenómenos espirituales a sus soportes explicables en términos de Física. En lugar de eso, el espíritu debería reascender a sí mismo y tratar de esclarecer las operaciones de la conciencia, que a él mismo le quedan ocultas. Husserl confía en la capacidad de mover el mundo que puede tener esta «actitud teórica»:

Pues no se trata sólo de una actitud cognoscitiva. En virtud de la exigencia de someter la totalidad de la experiencia a normas ideales, es decir, a las normas de la verdad incondicionada, de ello se sigue al punto una profunda transformación de la totalidad de la práctica de la vida humana y, por tanto, de toda vida cultural.

Utilizando una expresión dudosa, Husserl quiere convertir a los filósofos en «funcionarios de la Humanidad». Ya en obras an-

teriores había elaborado un procedimiento por medio del cual los fenomenólogos podían asegurarse de la correcta actitud cognoscitiva. La desrealización de la realidad que ese método implica, permitiría deshacer toda vinculación interesada con el proceso real de la vida, haciendo así posible la teoría pura. En esta abstinencia, en la *epoché*, como él la llamaba, Husserl se ejercitaba a diario con admirable ascesis; en esa actitud meditó durante meses y años; y de los estenogramas de esas meditaciones proceden las montañas de manuscritos inéditos, que son el testimonio de un trabajo filosófico que Husserl ni pudo exponer como profesor ni publicar como autor. En lo que se ejercitaba era, pues, en un artificio metodológico. Pero cuando la política le arranca de la contemplación, el encanecido filósofo atribuye a ese artificio un sentido, en términos de filosofía de la historia. La teoría nacida sobre el suelo de una abstinencia de toda práctica, acabaría haciendo posible la «nueva práctica» de una política introducida científicamente:

> Una práctica cuya finalidad es educar a la humanidad por medio de la razón científica universal de acuerdo con normas de verdad de toda clase, para transformarla en una humanidad de nueva planta, capacitada para una autorresponsabilidad asentada sobre la base de intuiciones teóricas absolutas.

Pero estos retazos de filosofía de la historia estaban ya muy gastados aun antes de que Husserl tratara de echárselos por encima a una teoría como la suya, que en su núcleo es ahistórica. Y sin embargo su actitud seduce: sobre una posición perdida se sigue ateniendo al *pathos* y a la ilusión de una teoría pura.

Hasta qué punto esa posición era una posición perdida quedó ya de manifiesto en 1929 cuando tuvo lugar en Davos la famosa disputa entre Cassirer y Heidegger. El tema era Kant; en realidad, de lo que se discutía era del fin de una época. El enfrentamiento de escuelas quedó desplazado por el de generaciones: Cassirer representaba el mundo al que también pertenecía Husserl, contra el gran discípulo de éste; el mundo culto del humanismo europeo contra un decisionismo que apelaba a la originariedad del pensamiento, cuya radicalidad atacaba, efectivamente, a la cultura de Goethe en sus raíces.

No es casualidad que el culto de Goethe naciera a principios del siglo XIX en el salón de Rahel Varnhagen. Pues por el modelo de *Wilhelm Meister*, que de forma tan peculiar como engañosa entiende el «proceso de cultura que conduce a la formación de la personalidad» como una asimilación del burgués al noble, nadie ha suspirado nunca con tanta intensidad como aquellos judíos, a los que también se llamó por ello «judíos cultos de excepción». Lo que estos judíos esperaban de esa cultura lo expresó Simmel:

> Quizá nadie haya vivido una vida tan simbólica como Goethe, pues sólo daba a cada uno un fragmento y un lado de su personalidad y a la vez, sin embargo, «el todo a todos». Vivir simbólicamente de esta manera es la única posibilidad de no ser comediante ni portador de una máscara.

Este Goethe interiorizado no sólo prometía un camino para la asimilación, sino simultáneamente también la liberación de su tormento, del tormento de tener que estar representando en todo momento un papel sin poder alcanzar nunca la identidad con uno mismo. En este doble aspecto, la cultura del clasicismo alemán se había convertido para los judíos, socialmente hablando, en una necesidad vital. Y tal vez por eso debamos precisamente a ellos las reflexiones estéticas más perspicaces; desde Rosenkranz y el propio Simmel hasta Adorno, pasando por Benjamin y Lukács.

Durante aquel diálogo de Davos un estudiante hizo tres preguntas a Cassirer; cada una de sus respuestas acababa con una cita de Goethe. Heidegger polemizaba contra la actitud superficial de un hombre que se limitaba a utilizar las obras del espíritu; él, Heidegger, quería «volver a contrastarlas con la dureza del destino». Al final de la discusión, Heidegger rechazó la mano que le tendía su adversario. Como una continuación de aquello nos suena hoy lo que Heidegger proclamaba cuatro años después en Lepzig, en nombre del partido de Hitler, en la manifestación electoral de la ciencia alemana:

> Hemos renegado de la idolatría de un pensamiento sin raíces y sin poder. Estamos asistiendo al final de la filosofía a su servicio [...] el arrojo originario que nos empuja a crecer en el enfrentamiento con el ente o a hacernos añicos en él, es el resorte más íntimo que mueve el preguntar propio de la ciencia de un pueblo. Pues ese arrojo

> nos atrae hacia adelante, rompe con lo pasado y se atreve a lo inacostumbrado y a lo imprevisible.

Y a lo imprevisible hubo de plegarse Cassirer en ese mismo instante. La emigración lo llevó finalmente a Estados Unidos, después de pasar por Suiza e Inglaterra. Allí escribió su última obra sobre *El mito del Estado*; el último capítulo habla de la técnica de los mitos políticos modernos. El libro termina con un comentario a una leyenda babilónica:

> El mundo de la cultura humana no pudo surgir hasta que no fueron vencidas y superadas las tinieblas del mito. Pero los monstruos míticos no fueron aniquilados definitivamente.

Esta victoria de Heidegger sobre la humana intelectualidad de Cassirer, por dudosa que pueda ser, debe su inexorabilidad a que aquél logra poner al descubierto una debilidad real de la posición humanista: frente al pensamiento que se proclama «radical» las raíces del siglo XVIII no tienen profundidad suficiente. Pero detrás del siglo XVIII no hay ningún Occidente judío, sino solamente la Edad Media del gueto. Cuando los pensadores judíos han intentado una vuelta a los griegos, ésta ha tenido siempre algo de endeble; la fuerza sólo podían encontrarla en la profundidad de su propia tradición, en la Cábala.

Los cabalistas habían elaborado durante siglos la técnica de la interpretación alegórica antes de que Walter Benjamin redescubriera la alegoría como clave del conocimiento. La alegoría es el concepto polarmente opuesto al de símbolo. Cassirer había entendido como mundo de las formas simbólicas todos los contenidos del mito, de la filosofía, del arte y del lenguaje, contenidos en cuyo espíritu objetivo los hombres se comunican entre sí como único lugar en el que pueden existir; pues en la forma simbólica, así creía Cassirer poder decir con Goethe, lo inaprehensible queda hecho realidad, lo inexpresable es traído al lenguaje, y la esencia, al fenómeno. Pero Benjamin nos advierte que todo lo que la historia tiene desde el principio de prematuro, de sufriente y de malogrado, se resiste a quedar expresado en el símbolo y se cierra a la armonía de la forma clásica. Presentar la historia universal como historia del sufrimiento es algo que sólo puede lograr-

lo la exposición alegórica. Pues las alegorías son en el terreno del pensamiento lo que las ruinas en el reino de las cosas:

> Presentar la libertad, la imperfección y la caducidad de la *physis* sensible y bella era algo que estaba esencialmente vedado al clasicismo. Pero precisamente eso es lo que presenta la alegoría del Barroco, bajo el disfraz de su pompa extravagante, con una intensidad insospechada hasta entonces.

Ante la mirada formada en la escuela de la alegoría se evapora la inocencia de una filosofía de las formas simbólicas; ante ella queda al descubierto la fragilidad de ese suelo de una cultura de la belleza que, supuestamente, Kant y Goethe habían consolidado de manera definitiva. No es que Benjamin pretendiera abandonar las ideas de aquéllos, pero sí que caló en la ambivalencia de esos «valores culturales» y «bienes de la cultura» que los judíos llevaban siempre tan ingenuamente en la boca. En realidad de verdad la historia es la marcha triunfal de los dominadores sobre los que quedan tirados en el suelo:

> El botín, como se hace siempre, se lleva en la marcha triunfal; se le denomina bienes de la cultura [...] No es nunca un documento de la cultura sin ser a la vez un documento de la barbarie. Y como él no está exento de barbarie, tampoco lo está el proceso de la tradición por el que va pasando de unos a otros.

Benjamin se quitó la vida en 1940 cuando, tras una huida por el sur de Francia, las autoridades de la frontera española amenazaban con entregarle a la Gestapo. Dejó escritas sus tesis sobre filosofía de la historia, que es uno de los testimonios más conmovedores del espíritu judío. En ellas queda apresada en forma alegórica la dialéctica de la Ilustración que reina sobre el progreso entrecortado de una historia aún no decidida. La novena tesis reza así:

> Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. En él se representa un ángel que tiene traza de estar alejándose de algo a lo que mira atónito. Sus ojos están desencajados, su boca abierta y sus alas desplegadas. El ángel de la historia debe tener este aspecto. Tiene su rostro vuelto al pasado. Y donde nosotros vemos una cadena de acontecimientos, él no ve más que una única catástrofe que

> amontona sin cesar ruinas sobre ruinas que caen delante de sus pies. Quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer a los descuartizados. Pero del paraíso sopla una borrasca que se ha trabado en sus alas y es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Esa borrasca le arrastra incesantemente hacia el futuro, al que vuelve la espalda, mientras que el montón de ruinas crece delante de él hasta el cielo. Lo que nosotros llamamos progreso es esa borrasca.

Pero no es Benjamin el primero que rompe el círculo de un pensamiento judío comprometido con la teoría del conocimiento y de la ciencia, y que después se desarrollaría de forma tan audaz explorando las dimensiones de la filosofía de la historia. Ya Simmel, que era amigo tanto de George y de Rilke como de Bergson y de Rodin, supera los límites de la filosofía académica entonces dominante:

> Hay tres categorías de filósofos: los primeros escuchan latir el corazón de las cosas; los segundos, sólo el de los hombres, y los terceros, sólo el de los conceptos; y hay una cuarta categoría (la de los profesores de filosofía), que sólo escuchan el corazón de la bibliografía.

Entre los escritos póstumos de Simmel se encuentra un característico fragmento sobre el arte dramático. Se refiere a esa experiencia típica de los judíos asimilados que tan a menudo prestaba a su existencia privada el rasgo de un nervioso dinamismo. Hannah Arendt, la inteligente historiadora del antisemitismo, ha descrito cómo durante el *fin de siècle* parisino los círculos filosemitas admitían a los judíos cultos con el curioso cumplido de no tenerles ya en cuenta su origen: podían ser judíos, pero, eso sí, no *como* judíos.

> En este ambiguo tira y afloja, cada uno de los individuos en cuestión llegaba a convertirse en un consumado actor, sólo que ya no volvía a caer el telón que pudiera poner fin a la representación, y los hombres que habían hecho de su vida entera un papel escénico no sabían ya, ni tan siquiera cuando estaban solos, quiénes eran en realidad. Cuando estaban en sociedad, espiaban instintivamente a sus iguales, a los que reconocían automáticamente en esa extraña mezcla de orgullo y angustia que rezumaban todos sus gestos. Y a eso seguía la sonrisita de augures de los circunstantes, tan detalladamente descrita por Proust, que no hacía más que apuntar [...] no sin misterio lo que todos los presentes sabían ya de sobra, que en

cada rincón del salón de la condesa fulanita de tal había un judío a quien no le estaba permitido admitir su condición de tal, que sin ese pequeño detalle —y en eso estaba lo absurdo de la situación— jamás hubiera podido tener acceso a ese ansiado rincón.

Los judíos, a los que para colmo se les echaba en cara esta inmisericordia que practicaba con ellos el entorno, acusándoseles de un «subterráneo carácter demoníaco proclive al cambio de máscara», tenían que resultar particularmente receptivos para el carácter de rol de la existencia humana. Si pongo en relación con esta aguzada sensibilidad una idea de Simmel no por ello quedará en cuestión su validez. En el escrito mencionado encontramos lo siguiente:

> No solamente hacemos cosas a las que nos impulsan externamente los golpes de la cultura y del destino, sino que inevitablemente representamos algo que nosotros en realidad no somos. Raras veces determina un hombre su tipo de comportamiento de forma totalmente pura a partir de su existencia más íntima; la mayoría de las veces nos encontramos con una forma preexistente que tenemos que llenar con nuestro comportamiento individual. El hombre tiene, pues, que vivir y representar otra cosa distinta, ya prefijada, como elemento central de su propia evolución abandonada a sí misma; mas no por eso deja pura y simplemente su propio ser, sino que a eso otro lo llena de sí mismo encauzando las corrientes propias por esas ramificadas venas de lo otro, que, aunque discurren por caminos prefijados, son asumidas por la totalidad del propio ser íntimo que les da una estructura y una forma particular. Este hecho constituye la forma germinal del arte dramático y en este sentido todos somos de algún modo actores.

También Helmuth Plessner desarrolla una antropología general partiendo de su *Antropología del actor*. El hombre no vive simplemente como el animal en el centro de su cuerpo, sino que, aunque no puede suprimir esa centración, cae también fuera de ella, tiene que comportarse en todo momento con respecto a sí mismo y con respecto a los otros, tiene que llevar una vida que se pone a sí misma en escena bajo las instrucciones del director que es la sociedad:

> En su relación consigo mismo el actor es el personaje del papel, tanto para sí mismo como para los espectadores. Pero en esta rela-

> cionalidad los actores y espectadores no hacen más que repetir el distanciamiento del hombre con respecto a sí mismo y de los hombres entre sí que embebe su vida diaria [...] Pues, ¿qué otra cosa es en última instancia esa seriedad de la vida cotidiana, sino un saberse obligado a un papel que queremos desempeñar en la sociedad? Ciertamente que este juego no pretende ser un juego escénico [...] la tradición en la que hemos nacido nos exime de la carga de proyectar la imagen de nuestro rol social. Pese a todo, como espectadores virtuales que somos de nosotros mismos y del mundo, nos vemos en la necesidad de ver el mundo como escena...

Una antropología que entiende al hombre a partir de la necesidad en que éste se ve de representar un papel, tiene que acabar desembocando en la sociología. Tanto Simmel como Plessner acabaron haciendo sociología, lo mismo que Max Scheler, que fue el verdadero fundador de la antropología filosófica.

Durante sus últimos años, Scheler enseñó sociología en la Universidad de Francfort que con la influencia de Franz Oppenheimer y de Gottfried Salomon, de Carl Grünberg y de Karl Mannheim había cobrado fama como centro de investigación sociológica. Max Horkheimer compartía su cátedra de filosofía con la dirección del Instituto de Investigación Social. E incluso un Martin Buber se convirtió aquí en sociólogo. ¡Cómo ha venido dominando el espíritu judío en la sociología alemana desde los días de Ludwig Gumplowicz! Los judíos tuvieron una experiencia tan persistente de la sociedad como de algo con lo que uno choca que, por así decirlo, les era connatural el punto de vista sociológico. Y también en las ciencias afines fueron ellos los primeros en tratar a su objeto desde el punto de vista sociológico. Eugen Ehrlich y Hugo Sinzheimer fundaron la sociología del derecho. Ludwig Goldscheid y Herbert Sultan fueron los pioneros de la sociología de las finanzas. El poder del dinero encendía la fantasía de los pensadores judíos, de lo que Marx, sobre todo el joven Marx, es un buen ejemplo. Un motivo de ello puede haber sido la íntima animadversión que sentían los judíos de cultura por los judíos de dinero, ese sutil antisemitismo intrajudío contra el estrato social cuya imagen llevaba la impronta de los Rothschild. Simmel, que era hijo de un comerciante, escribió incluso una *Filosofía del dinero*. Pero junto al interés sociológico, ya emerge también en Simmel el otro interés típico de los judíos por

una filosofía de la naturaleza de inspiración mística. En una ocasión escribe en su diario: «No sólo tratar a cada hombre sino también a cada cosa como si fuera un fin en sí —esto daría una ética cósmica—».

La conexión mística de moral y de física nos sale aquí al paso todavía en terminología kantiana. Un amigo de Simmel, Karl Joël, escribió sobre el *Origen de la filosfia de la naturaleza a partir del espíritu de la mística*. Y en los años veinte, David Baumgardt trataba de reparar la injusticia hecha a Baader, que tan por completo había sido olvidado por una época positivista. En su estudio sobre «Franz Baader y el romanticismo filosófico» un judío se topa con la vena de oro de aquellas especulaciones sobre las edades del mundo, preñadas de filosofía de la naturaleza, que desde Jakob Böhme y a través del pietismo suabo conduce hasta los internos de la Fundación de Tubinga: Schelling, Hegel y Hölderlin. Ya antes, Richard Unger había reconocido en las tensas relaciones de Hamann con la Ilustración el «rasgo realista» de la mística protestante, que con la suposición de un fundamento de la naturaleza en Dios se separa de la mística espiritualista del Medievo.

Incluso los bosquejos de filosofía de la naturaleza de Plessner y de Scheler acusan todavía un cierto impacto de esta tradición. Pese a sus sobrias elaboraciones de los materiales que toman de las diversas ciencias particulares, no pueden ocultar un aliento especulativo que proviene de la mística de la naturaleza; la cosmología de Scheler vuelve incluso expresamente a la idea de un Dios en devenir.

Pero todos estos pensadores judíos no parecen, sin embargo, ser plenamente conscientes del peculiar impulso que los pone sobre la pista de esta (singular) tradición. Han olvidado lo que a fines del siglo XVII era cosa sabida de todos y que nos recuerda Scholem: en esa época Johann Jakob Spaeth, un seguidor de la mística de Böhme, subyugado por la coincidencia de esta doctrina con la mística de Isaac Luria, se había convertido al judaísmo. Y cuando, al revés, el párroco protestante Friedrich Christoph Oetinger, cuyos escritos leyeron Hegel y Schelling lo mismo que Baader, buscaba en el gueto de Francfort al cabalista Koppel Hecht para que lo iniciara en la mística judía, éste le respondía: «Los cristianos tienen un libro que habla de la Cábala con mucha más claridad que el *Zohar*». Se refería a Jakob Böhme.

Este tipo de teología era el que tenía a la vista Walter Benjamin en su astuta observación de que el materialismo histórico podría rivalizar sin más con cualquiera con tal de que tomara la teología a su servicio. Y esto es lo que ocurre con Ernst Bloch. En el caldo de una apropiación marxista de la mística judía, Bloch vincula el interés sociológico con el interés por la filosofía de la naturaleza en un sistema que, como ningún otro en la actualidad, se siente impulsado por el gran aliento del idealismo alemán. En el verano de 1918 apareció *El espíritu de la utopía,* que subraya las debilidades de un marxismo prisionero del economicismo: este marxismo parece una *Crítica de la razón pura* a la que todavía hubiera que completar con una *Crítica de la razón práctica*:

> La economía queda aquí superada, pero falta el alma, falta la fe, a la que es menester hacer lugar; la sagaz mirada laboriosa ha destruido todo, y no cabe duda de que muchas cosas las ha destruido con razón [...] También se hizo bien al desautorizar al socialismo racional-utópico por demasiado arcádico; tal como venía emergiendo desde el Renacimiento, como una forma secularizada del reino milenarista, con frecuencia no era otra cosa que un revestimiento insustancial, una ideología que encubría objetivos de clase sumamente claros y transformaciones económicas. Pero en todo ello ni queda incluida la tendencia utópica, ni afectada y sentenciada la sustancia de sus aspiraciones [...] ni mucho menos, despachado ese profundo deseo religioso de esencializarnos como dioses, de acabar integrándonos, en una perspectiva milenarista, en la bondad, en la libertad y en la luz del *telos*.

En la mística luriana se desarrolla la idea de que el universo surge merced a un proceso por el que Dios se encoge y se contrae; Dios se pliega sobre sí mismo, inicia, por así decirlo, un exilio en sí mismo. A partir de esto se explica después la originaria impenetrabilidad y la potencia de la materia, y también la positividad del mal, al que ya no se puede hacer desaparecer considerándolo sin más como una difuminación del bien. Por otro lado, este fundamento oscuro de la naturaleza sigue siendo también una naturaleza en Dios, sigue siendo la naturaleza de Dios, esto es, una potencia divina, el alma del mundo, o la *natura naturans.* A estas profundidades se remonta el concepto que Bloch pone a la base de su materialismo especulativo. La materia está necesitada de redención, pues desde aquella catástrofe teológica que el

Zohar describe como «ruptura de los vasos» todas las cosas llevan en sí una rotura, son, como dice Bloch, simples extractos de sí mismas. El proceso de restauración estaba ya casi consumado cuando el pecado de Adán vuelve a precipitar al mundo del nivel alcanzado, y arroja otra vez a Dios al exilio. Esta nueva edad del mundo queda entregada a la responsabilidad del hombre con el viejo objetivo de la redención del hombre y de la naturaleza e incluso del Dios expulsado de su trono. La mística se convierte en una magia de la interioridad; pues ahora lo más externo depende de lo más interior; según una frase del *Zohar* la redención estaría garantizada con tal de que una única comunidad hiciera perfecta penitencia. La oración se convierte en una manipulación que resulta importante en términos de filosofía de la historia.

En Bloch esta práctica religiosa es sustituida por la práctica política. El capítulo sobre «Marx, la muerte y el apocalipsis» lleva todavía el subtítulo: sobre los caminos del mundo por los que la interioridad puede convertirse en exterioridad. En él encontramos el pasaje siguiente:

> Desde antaño la materia ha venido constituyendo un atolladero no sólo para los cognoscentes, sino también en sí misma; es la casa derrumbada en la que no apareció el hombre, es una escombrera de vida engañada, muerta, podrida, enmarañada y desperdiciada [...] Sólo el hombre bueno, que sepa conservar la memoria y la llave, podrá en esta noche de aniquilación hacer despuntar la aurora, si es que los impuros no le debilitan y si sus gritos al Mesías son lo suficientemente inspirados para suscitar las manos salvadoras, para asegurarse por completo de la gracia del adviento, para despertar en Dios las fuerzas capaces de levantarle a él y a nosotros, esas fuerzas que devuelven el aliento y están llenas de la gracia del reino del *Sabbath*, para anular y poder sobreponerse en la victoria a ese momento de quema, brutal y satánicamente estupefaciente, del apocalipsis.

En su obra de cinco partes sobre el principio de la esperanza, Bloch ha desarrollado filosóficamente esta primera visión, que delata de forma mucho más clara que todo lo posterior cuál es el contexto en que se sitúa. El Schelling de las edades del mundo puede quedar superado ahora en el Marx de los manuscritos de París:

> La riqueza humana, lo mismo que la de la naturaleza en su totalidad [...], la verdadera génesis no está en el principio sino en el final, y sólo empieza a despuntar cuando la sociedad y la existencia se hacen radicales, es decir, cuando se agarran de sus propias raíces. Pero la raíz de la historia es el hombre que trabaja, que crea, el hombre que da forma y transciende lo dado. Si se aprehende a sí mismo y funda el ser, sin extrañamientos ni alineaciones, en una democracia real, surge en el mundo algo que a todos fulge en la niñez y donde todavía no ha estado nadie: la patria.

Y como Bloch vuelve a Schelling; y Schelling, a partir del espíritu del romanticismo, introduce la Cábala en la filosofía protestante del idealismo alemán, los elementos judíos de la filosofía de Bloch son a la vez, si es que tal manera de hablar puede tener algún sentido, los verdaderamente alemanes.

Y lo mismo que Bloch hace suyo el idealismo alemán desde el espíritu de Schelling, y Plessner del de Fichte, y ambos contrastan con el estado actual de las ciencias las ideas anticipadas por el idealismo, también han sido pensadores judíos, amigos de Walter Benjamin, los que han pensado hasta el final la dialéctica hegeliana de la Ilustración, tanto cuanto la propia persistencia del origen permite mirar a un final aún pendiente: me refiero a Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse: a los que se adelanta el primer Georg Lukács.

Pero donde empieza el filosofar tiene que acabar el simple relato; y era a esto a lo que se limitaba mi tarea[1]. Y la verdad es que dudé en aceptarla. Pues a pesar de sus generosos planteamientos, ¿no acabaría esta empresa volviendo a colgar una estrella de David sobre los exiliados y los asesinados? Cuando teníamos quince o dieciséis años, pegados al aparato de radio, pudimos enterarnos de qué era lo que se estaba juzgando en Nuremberg; pero cuando otros, en lugar de enmudecer ante lo espantoso, empezaron después a discutir sobre la legalidad del juicio y sobre cuestiones de procedimiento y competencias, se produjo un primer desgarrón que todavía sigue abierto. Ciertamente que sólo pue-

1. Escribí este estudio para un serial radiofónico transmitido por la Norddeutscher Rundfunk sobre retratos de la historia de la cultura judeo-alemana. Thilo Koch, al que se debió la iniciativa de la serie, había pedido a todos los participantes que, como conclusión, recogieran las experiencias que habían tenido como autores durante la elaboración de su tema.

de ser mérito de la edad impresionable y sensible en la que nos encontrábamos el que no nos cerráramos entonces, como lo hicieron buena parte de los mayores, a esa perpetración colectiva de inhumanidad. Pero por eso mismo la cuestión judía siguió siendo para nosotros un pasado muy presente, aunque, precisamente por ello, no un presente. Había una clara resistencia incluso contra el más mínimo intento de distinguir entre judíos y no judíos, entre lo judío y lo no judío, aunque sólo fuera en un plano puramente verbal: aunque he estudiado filosofía durante muchos años, hasta que no comencé este trabajo no fui consciente del origen de casi la mitad de los autores aquí reseñados. Hoy pienso que esta ingenuidad está fuera de lugar.

Hace apenas veinticinco años que el más sagaz e importante de los filósofos alemanes del Estado, no un nazi cualquiera, sino el mismísimo Carl Schmitt, abría un congreso científico con estas monstruosas palabras:

> Tenemos que limpiar el espíritu alemán de todas las falsificaciones judías, falsificaciones del concepto de espíritu, que han hecho posible que los emigrantes judíos pudieran calificar la magnífica lucha del «Gauleiter» Julius Streicher como algo contra el espíritu.

Supongo que todo el mundo sabe quién era Julius Streicher. Hugo Sinzheimer respondía desde su exilio holandés con un libro sobre los clásicos judíos de la ciencia alemana del derecho. El filósofo se dirige precisamente a ese Carl Schmitt:

> Si se considera el origen de la actividad científica de los judíos en la época de la emancipación, no se puede hablar de un influjo del espíritu judío sobre la actividad científica alemana [...] Tal vez la vida espiritual alemana nunca cosechó mayores triunfos, si prescindimos de sus orígenes, que en esa época en que se abrió el gueto y las fuerzas espirituales de los judíos, comprimidas durante mucho tiempo, quedaron libres para sumarse a ese momento cumbre que vivió entonces la cultura alemana. Es espíritu alemán lo que está a la base de la influencia judía.

No carece de importancia, ciertamente, repetir esta verdad y corroborarla una vez más examinando el destino de la filosofía judía. Pero a todo ello le sigue subyaciendo todavía la pregunta dictada por el adversario; entre tanto, la cuestión del antisemi-

tismo se ha solventado por sí misma: la hemos solventado *nosotros* por exterminación física. De ahí que todos estos afanes no pueden versar ya sobre la vida y supervivencia de los judíos, sobre influencias de acá o de allá; sólo pueden referirse ya a nosotros mismos, al hecho de que esa herencia judía que el espíritu alemán lleva dentro de sí se ha vuelto imprescindible para nuestra propia vida y supervivencia. En el mismo instante en que los filósofos y los científicos alemanes se aprestaron a «depurarla», se puso de manifiesto la profunda ambivalencia que, como peligro de barbarie para todos, tiñe de forma tan siniestra ese oscuro fondo del espíritu alemán; Ernst Jünger, Martin Heidegger, Carl Schmitt son representantes de este espíritu en su grandeza, pero también en su peligrosidad: no es casualidad que en 1930, 1933 y 1936 hablaran como hablaron. Y el hecho de que un cuarto de siglo después sigamos además sin damos cuenta de ello, es prueba de la urgencia con que estamos necesitando de un pensamiento que sepa tantear el terreno... Este pensamiento tiene que ser uno con ese fatal espíritu alemán, pero dentro de él ha de saber desgajarse lo suficientemente de él, como para ser capaz de servirle de oráculo: no le es lícito atravesar por segunda vez el Rubicón. Si no existiera una tradición judía, tendríamos que inventarla por mor de nosotros mismos. Pero la hay; y como hemos matado o destruido a sus portadores vivientes y estamos además a punto, en un clima de reconciliación irresponsable, de perdonar todo y de hacer que todo se olvide (y conseguir así lo que el antisemitismo no hubiera sido capaz de conseguir mejor), una ironía de la historia nos fuerza a replantear sin judíos la cuestión judía.

El idealismo alemán de los judíos produjo el fermento de una utopía crítica; la intención que la anima no podría encontrar una expresión más exacta, digna y bella que la que recibe en ese último fragmento, tan kafkiano, de los *Minima moralia*:

> La filosofía, y ésta sería su única justificación en vistas de la desesperación, sería la tentativa de considerar todas las cosas a la luz en que aparecen desde el punto de vista de la redención. El conocimiento no tiene otra luz que la que brilla sobre el mundo desde la redención: todo lo demás se queda en reconstrucción *a posteriori* y en pura técnica. Habría que inventar perspectivas en las que el mundo se invierta, se extrañe, muestre sus grietas y roturas, se ex-

hiba tan indigente y distorsionado como aparecerá alguna vez a la luz mesiánica. Lo único que debe preocupar al pensador es obtener esas perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, sino por medio de una compenetración con los objetos. No hay cosa más simple, ya que la situación está reclamando imperativamente a gritos ese conocimiento y porque la negatividad completa, cuando se la tiene del todo a la vista, se dispara y trueca en escritura de su opuesto reflejada en un espejo. Pero tampoco hay nada más difícil e imposible, ya que ese conocimiento presupone un punto de vista capaz de sustraerse, aunque sólo fuera mínimamente, al círculo mágico de lo existente, y todo conocimiento posible, para poder ser vinculante, no solamente hay que arrancárselo a lo existente, sino que, precisamente por eso, también se ve afectado por la misma distorsión e indigencia a la que se proponía escapar. Cuanto más apasionadamente se cierra el pensamiento contra su propia condicionalidad por mor de lo incondicionado, tanto más inconscientemente y con ello fatalmente cae víctima del mundo. Y sin embargo es menester que, por mor de la posibilidad, siga tratando de entender su propia imposibilidad. Frente a las exigencias que esto le plantea, el preguntarse por la realidad o irrealidad de la redención es algo que casi carece de importancia.

[Traducción de Manuel Jiménez Redondo]

DE LA DIFICULTAD DE DECIR QUE NO

Protestar tenía en el lenguaje procesal romano el sentido de romper ante los testigos un silencio que de otra forma hubiera podido malinterpretarse como una aceptación de la interpretación que se estaba haciendo de los hechos. La protesta se rebela contra el aprisionamiento en una conformidad muda. El peculiar y profundo conformismo que se ha difundido por la República Federal paralizándolo todo ha provocado protestas y ocasionalmente también un pensamiento que les da forma. Éste se dirige contra aquella indiferencia de la que no es fácil ver a qué se debe más, si a una identificación con todo y con todos o a la huida de cualquier tipo de identificación. Un comentario a la experiencia de esta indiferencia es lo que ofrece Klaus Heinrich en su *Ensayo sobre la dificultad de decir que no*[1].

Esta reflexión sobre las dificultades de la protesta, que se manifiestan tanto en la protesta mal dirigida como en la omisión de la protesta, no pretende analizar ejemplos contemporáneos; prescinde de una circunstancia biográfica fácilmente analizable, es decir, de la dificultad que supone vivir como intelectual en la República Federal de Alemania. Si hubiera que registrar este libro en el capítulo de la ciencia, se lo podría clasificar como una crítica de la falsa conciencia de la ontología y del positivismo. Heinrich filosofa primorosamente, pero el resultado de su técnica no es una investigación filosófica propiamente dicha.

1. K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit, Nein zu sagen*, Frankfurt a. M., 1964.

La protesta la concibe Heinrich como oposición a los procesos de autodestrucción. Y cuando dice esto tiene a la vista esas sublimes destrucciones que el psicoanalista descubre tanto en los anudamientos de la biografía individual como en las oscilaciones de los estados de conciencia colectivos; se trata, pues, de destrucciones y autodestrucciones que no atacan de forma inmediata la vida física. Heinrich no se ocupa de los riesgos que corre la conservación material de la vida, amenazada económicamente en las zonas de nuestra Tierra en las que se pasa hambre, y amenazada política y militarmente en los países desarrollados; no se ocupa del problema de la falta de alimentos ni de la explosión demográfica; de la sustancia hereditaria y de los daños de las radiaciones; de las condiciones del progreso técnico y del crecimiento económico; de la conexión entre las estrategias de destrucción y las de defensa; de la guerra civil internacionalizada y de la coacción atómica a una coexistencia pacífica. La dimensión de autodestrucciones que Heinrich discute nos llama más bien la atención sobre un hecho que nuestra era positivista tiende a negar: que la reproducción de la especie humana sólo puede quedar asegurada en las formas, no tan difíciles de conseguir, de una supervivencia histórica. Pues es manifiesto que los individuos socializados sólo podrán asegurar su existencia por medio de procesos organizados de adaptación al entorno natural y de adaptación reactiva al propio sistema de trabajo social si logran establecer la mediación adecuada entre este metabolismo orgánico con la naturaleza y el equilibrio, que siempre será extremadamente precario, en las relaciones de los individuos entre sí.

Las condiciones materiales de la supervivencia están, pues, asociadas de la manera más íntima con las más sublimes, y el equilibrio orgánico está conectado con ese difícil balance de distanciamiento y de unión en el que ha de formarse, a través de la comunicación con los demás, la identidad de cada uno. Cuando se malogra la identidad de un individuo que ha de ser capaz de afirmarse a sí mismo y cuando se fracasa en el establecimiento de la comunicación entre los individuos que han de poder hablar entre sí, estamos ante autodestrucciones que al final llegan a tener también efectos físicos. En el ámbito individual son conocidas como perturbaciones psicosomáticas, pero los desgarrones de las biografías reflejan los desgarrones de la realidad de las insti-

tuciones. Los dificultosos procesos por los que el sujeto tiene que reconstruir una y otra vez su propia identidad nos resultan conocidos tanto por la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como por el psicoanálisis de Freud: el problema de una identidad que sólo puede construirse a través de identificaciones, lo que justamente quiere decir, a través de extrañamientos de la propia identidad, es a la vez el problema de una comunicación que ha de hacer posible un balance salvador entre los extremos que representarían una identidad muda con uno mismo y un extrañamiento asimismo carente de lenguaje, es decir, entre el sacrificio de la individualidad y el aislamiento en una individualidad abstracta. Ese balance tiene que conseguirse de nuevo en cada etapa del desarrollo y en cada una de ellas puede malograrse. Las experiencias de la continua amenaza a que se ve sometida la propia identidad y las experiencias de la obstrucción de la comunicación lingüística, las hace cada uno reiteradamente en las crisis de su propia vida, y no son más reales que las experiencias colectivas de la historia de la especie que hacen en sí mismos los sujetos sociales globales en el curso de su enfrentamiento con la naturaleza.

La protesta cuyas dificultades investiga Heinrich se dirige contra los procesos subterráneos de autodestrucción de una sociedad que en el estado evolutivo actual tiene que asegurar a sus miembros, en medio de los peligros que representan la cosificación, por un lado, y la carencia de forma, por el otro, la posibilidad de formar una identidad que siempre será frágil y de conservarla en la no-identidad de una comunicación lograda. Todo cuanto se diga sobre la emancipación de los individuos versa a la vez, por tanto, sobre la autonomía de la sociedad:

> El yo-mismo no es nunca él mismo o no él mismo, ni identidad ni no-identidad; de lo que se trata es de establecer una identidad de ambas; el *no* al desgarrón entre las dos es su primer *no,* la primera palabra del lenguaje. Ese *no* no se dirige solamente contra ese desgarrón, sino también contra una realidad desgarrada, y en ella ha de buscar modelos de equilibrio. Necesita de lo otro en lo que apoyarse y contra lo que dirigirse.

Los dos capítulos centrales desarrollan la dificultad de la protesta contra la autodestrucción de una sociedad que se hunde en la indiferencia: se trata del problema de la identidad cuando ame-

naza de pérdida de identidad y del problema de la comunicación en una situación de mutismo que parece haberse convertido en hábito.

Ahora bien, ha sido en los mitos, en las religiones y en las filosofías, donde los hombres han tratado siempre de explicar las crisis de su equilibrio interior; en ellos han quedado expresadas las experiencias hechas en la penosa formación del sujeto histórico colectivo. Heinrich, que es por formación un científico de la religión, puede así, sin violentar las cosas, esclarecer sus actualísimas preocupaciones recurriendo a las tradiciones más rancias. Así descubre en las religiones mundiales diversos modelos de una «identificación resistente», y llega por este camino a una sorprendente interpretación del principio de identidad, a partir del cual ya una vez Fichte puso en marcha la dialéctica de una filosofía de la identidad. Pero ahora esta dialéctica es entendida como comunicación lingüística que tiene que empezar arrancando a las relaciones represivas de la historia natural la reciprocidad socrática del diálogo, exento de coacción, de los hombres emancipados. La dialéctica es la defensa que le queda a la emancipación aún pendiente contra la represión que sufre el diálogo en las situaciones de dominio. Decir que no o protestar, sólo es, pues, en última instancia, una invitación a pensar dialécticamente.

Esta pretensión de la dialéctica la desarrolla Heinrich —y en esto consiste la intención filosófica propiamente dicha de su trabajo— en una discusión con la pretensión del pensamiento ontológico, el cual no busca y derrota a los poderes del origen que amenazan a la humanidad con la destrucción, sino que se limita a reprimirlos. La ontología aparece como la baldía tentativa de transformar la positividad del no-ser amenazador en la simple negación del ser puro, en la simple negación de algo auténtico separado de lo no auténtico, de algo verdadero, recto y seguro, minuciosamente expurgado de lo malo, de lo falso y de lo peligroso. Con ello la ontología no hace otra cosa que encubrir una realidad desgarrada. Contra Parménides, Heinrich aclara la pretensión del pensamiento dialéctico valiéndose del tópico viejotestamentario de la comunidad de alianza. Los profetas de Israel, a diferencia de los filósofos de Grecia, no entienden el contexto creador y conservador de la vida como una esfera en la que todas las formas de la vida quedan fundidas en un ser originario y

perfecto, como una esfera elevada por encima de lo vano, de lo fugaz y de lo apariencial, no lo entienden como cosmos, sino como un pacto universal, cuya fuerza únicamente podrá probarse en la comunicación que los traidores a este pacto mantienen a lo largo de la historia de la humanidad social. La comunidad de alianza, de una alianza traicionada, sigue prestando cohesión al mundo desgarrado, a saber: como contexto de culpa. Pues mientras éste no quede oculto en su calidad de contexto de culpa y continúe como tal siendo una fuerza motora, se sigue ateniendo a la justicia, a la idea de una unión lograda, aun cuando sólo sea en imagen. El puesto que los ontólogos atribuyen al olvido del Ser lo asume en esta tradición, que busca en lo extinguido las huellas de lo vivo y la unidad en lo desgarrado, una categoría distinta: la traición autodestructora. Esta traición, que no deja ver a los traidores el hecho de que con ella se traicionan y se venden a sí mismos, es presentada en dos figuras: en forma de pérdida de la identidad, que extingue al yo formado en y a través del mundo, y en forma de ruptura de la comunicación, que no es que deje guardar silencio al hablante, sino que lo deja sin palabras.

La crítica de estas formas de vida falsa, que ya no se percatan de su falsedad, no tiene su criterio, a diferencia de lo que sucede en la ontología, en un Ser purificado del no-Ser, en algo auténtico de lo que hubiera que participar y a lo que hubiera que prestar escucha. La crítica no retorna al origen de los poderes que amenazan al hombre con la pérdida de la identidad y lo privan de lenguaje, sino que trata más bien de romper su poder, de «escapar del origen»; con la identidad lograda de un yo nacido de los conflictos quiere conjurar peligros que tanto en las neurosis individuales como en las catástrofes colectivas aniquilan la continuidad de la historia y hacen retroceder la vida histórica al caos. Cuando la conciencia individual logra encontrar y preservar ese balance entre la fusión y el aislamiento, la comunicación de los hablantes es el único poder por el que pueden quedar derrotados los poderes del origen: justo a él deben los sujetos su «mayoría de edad». Heinrich formula su tesis de la siguiente forma:

> Conocemos dos respuestas a la amenaza que representa un destino ambivalente: una que renunciando al mundo trata de saltar por encima de las materializaciones ambiguas de éste y contemplando un destino eterno trata de unirse con él en esa contemplación; la otra,

> que en un mundo de materializaciones ambivalentes ve su propio destino en la lucha contra esa ambivalencia y lo asume. La primera respuesta es la de los filósofos de Grecia, la otra la de los profetas de Israel. Mientras que aquéllos se elevan sobre la ambivalencia de las materializaciones del mundo sin que esa «arrogancia» (que es el equivalente filosófico de la *hybris* de los héroes trágicos) logre eximirlos de la «penitencia», éstos quebrantan el poder de los espacios voraces y del tiempo voraz. En su lucha contra los Baales protestan contra la continuidad de los poderes del origen. Les oponen un poder que, aunque sea de forma desfigurada, también está contenido en ellos.

A la apariencia ontológica de la teoría pura los dialécticos le oponen un conocimiento que llega a su objeto a través del interés.

La protesta como toma de partido por una identidad equilibrada y por el logro de una comunicación libre de coacciones es dialéctica, ya que la dialéctica consiste precisamente en ese decir que no, de cuyas dificultades habla Heinrich, pues en el contexto reconciliado de la vida tendrían que entrar también los poderes demoniacos, que no pueden ser negados en favor de una esfera de la unidad pura, considerada como ámbito aparte: pues es a esos mismos poderes a los que hay que arrancar la palabra liberadora a la que después sucumben. A los traidores se les puede y se les tiene que recordar que se traicionan a sí mismos. Las protestas sólo adquieren fuerza en la medida en que empiezan identificándose con aquello contra lo que se dirigen. En este sentido Eulenspiegel es interpretado como un conformista que, por medio de una participación que caricaturiza lo que hace, saca a la luz la verdad sobre el conformismo. Las técnicas de esta resistencia astuta las persigue esta investigación también en Ulises y en Brecht, pródigo en astucias este último en sus inversiones de las fábulas de animales y en su *Ópera de las tres perras gordas*.

Bajo el punto de vista desarrollado por Heinrich queda también de manifiesto, finalmente, la afinidad que existe entre la conciencia ontológica y la conciencia positivista. Ambas son víctimas de la seductora apariencia de la teoría pura. Ambas comparten la intención de desendemoniar, por medio de divisiones abstractas, a un mundo que vive bajo el temor de los demonios. Lo mismo si la razón se eleva a la contemplación imperturbable de lo eterno, que si se la rebaja a instrumento de análisis de lo técnica-

mente disponible —ontología y positivismo asisten impotentes al retorno de unos poderes meramente reprimidos—. Pues lo mismo el ascenso al indiferente poder originario de un ser inefable que la eliminación de los enunciados que desde un punto de vista empirista y bajo la presión de una experiencia restringida carecen de sentido, ambas cosas incapacitan por igual para la reflexión sobre las resistencias y para la protesta. La última forma que Heidegger ha dado a la ontología es el reverso de la misma moneda en la que el positivismo ha impreso su veredicto de inefabilidad. Esa ontología convierte las palabras en fetiches, adora sus raíces, y sólo cree tenerlas puras en los venerados orígenes; y, a su vez, el positivismo convierte nominalísticamente las palabras en signos con los que opera a voluntad, vaciando el lenguaje y revocando su poder unificador.

Pero no basta con señalar esta correspondencia, que sin duda es cierta, entre el fetichismo de la palabra que practica Heidegger y el nominalismo de las ciencias experimentales estrictas, ya que la investigación organizada se ha convertido en una fuerza productiva de la sociedad industrial; la aplicación técnica de sus informaciones, desligadas del lenguaje, nos mantiene en la vida, aunque esa aplicación opere al mismo tiempo en el nivel, que es el único que Heinrich tiene a la vista, de una destrucción de la vida misma, por lo menos mientras no se ponga en marcha la tarea dialéctica de la «traducción». De lo que se trata es ciertamente de que esos conocimientos, preñados de consecuencias prácticas, no sólo se transformen en poder de los hombres en cuanto seres manipuladores de instrumentos, sino de que sean reintegrados también a la sociedad en tanto que trama de comunicación lingüística —es decir, de lo que se trata es de una retraducción de los resultados científicos al horizonte del mundo de la vida—. Pero ¿seremos capaces de superar la forma positivista del proceso de investigación científica con el mismo éxito o con la misma consoladora falta de consecuencias con la que podemos esperar que se disipen las huellas de las últimas ontologías?

El traducir, el decir que despierta, es considerado por Heinrich como clave para la reconciliación. Para Heinrich vivir es sinónimo de participar en el lenguaje, y realidad se identifica con realidad lingüística. Esto me parece comprensible desde la teología de las materializaciones de Tillich, pero no es del todo con-

secuente en la perspectiva de una discusión con la ontología, inspirada en Walter Benjamin, como es aquí el caso. De haberse enfrentado en serio con la forma positivista de la falta de lenguaje (con la utilización operacional de los signos en los lenguajes formalizados), o con la peculiar coacción de la lógica formal a la univocidad, a la que Heinrich opone la ambivalencia de la negación dialéctica, hubiera descubierto en esta «traición» de la que viven las ciencias modernas el sistema del trabajo social. A mí me parece que Heinrich, como consecuencia de un planteamiento inspirado por la filosofía de la religión, restringe su ángulo de mira al inicio de ese proceso en cuyo curso la especie humana arranca su emancipación a los «poderes». De esta forma los comienzos míticos no quedan propiamente referidos a las categorías de la sociedad desarrollada, cuya falta de lenguaje era precisamente lo que le interesaba al autor; el lenguaje no es entendido en su mediatización por el trabajo.

Y quizá tenga también algo que ver con eso el que, al final, Heinrich crea poder recapitular sus ideas bajo el epígrafe de un nuevo existenciario: a la angustia de los ontólogos fundamentales le opone el «vórtice» (*Sog*): una curiosa recaída en esa ontología que sucumbió a la crítica que hizo de sí misma.

[Traducción de Manuel Jiménez Redondo]

EXCURSO: TRASCENDENCIA DESDE DENTRO, TRASCENDENCIA HACIA EL MÁS ACÁ*

Una observación preliminar de tipo personal puede facilitar la entrada en una difícil discusión. A objeciones por parte de mis colegas filósofos o sociólogos he respondido siempre[1]; también en esta ocasión me someto con gusto a la crítica de Fred R. Dallmayr y de Robert Wuthnow. Pero a la discusión con teólogos me había sustraído siempre hasta ahora: y también me hubiera gustado seguir guardando silencio. Como silencio de la perplejidad estaría incluso justificado; pues con la discusión teológica no estoy realmente familiarizado y me muevo a disgusto en parajes que no me resultan suficientemente conocidos. Por otra parte, tanto en Alemania como en Estados Unidos, los teólogos vienen implicándome desde hace decenios en su discusión. Se vienen refiriendo en general a la tradición de la teoría crítica[2] y también han reaccionado a mis escritos[3]. En esta situación el silencio se-

* Réplica a las ponencias de un congreso organizado en 1988 por la Facultad de Teología de la Universidad de Chicago.

1. Cf. mi epílogo a *Conocimiento e interés,* trad. de M. Jiménez, J. F. Ivars y L. Santos, Taurus, Madrid, 1982, así como mis réplicas en I. B. Thompson y D. Held (eds.), *Habermas-Critical Debates,* London, 1982; R. I. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, 1985; A. Honneth y J. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln,* Frankfurt a. M., 1986.

2. H. G. Geyer, H. N. Janowski y A. Schmidt, *Theologie und Soziologie,* Stuttgart, 1970; R. J. Siebert, *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School*, Berlin-New York-Amsterdam, 1985.

3. Cf. el impresionante informe bibliográfico de E. Arens en Íd. (ed.), *Habermas und die Theologie,* Düsseldorf, 1989, pp. 9-38.

ría una falsa forma de comunicación. Cuando a uno se le dirigen preguntas y, sin embargo, la respuesta de uno es el silencio, uno parece envolverse en un aura de indeterminada y difusa superioridad y ordenar e imponer silencio. Heidegger es un buen ejemplo de ello. A causa de este carácter autoritario, Sartre calificó con toda razón el silencio de «reaccionario».

Empezaré asegurándome de algunas premisas, bajo las que teólogos y filósofos discuten hoy entre sí en la medida en que comparten una apreciación autocrítica de la modernidad (I). Después intentaré entender el estatus y la pretensión de verdad de los discursos teológicos (II). Finalmente, entraré en las objeciones más importantes que se me han hecho por parte de los teólogos (III) para acabar posicionándome también respecto a la crítica de los no teólogos (IV).

I

Desde una cierta distancia es más fácil hablar unos sobre otros que unos con otros. Para el sociólogo es más fácil explicar las tradiciones religiosas y el papel que esas tradiciones desempeñan, desde la perspectiva del observador, que el acercarse a ellas en actitud realizativa. El asumir la actitud de un participante virtual en el discurso religioso sólo tiene para él, mientras no se salga de su oficio, el sentido metodológico de un paso hermenéutico intermedio. Una situación distinta es la del filósofo, por lo menos la del filósofo que ha estudiado en las universidades alemanas familiarizándose con Fichte, Schelling y Hegel, y también con la herencia marxista de este último. Pues desde esta perspectiva queda excluida de antemano la posibilidad de una actitud meramente objetivante frente a las tradiciones judías y cristianas y, sobre todo, frente a la fecundidad especulativa de la mística judía y protestante de principios del mundo moderno, transmitida a través del pietismo suabo de un Bengel o de un Oetinger. Al igual que con el concepto de Absoluto el idealismo quiso dar cobro al Dios de la creación y del amor gracioso, así también con la reconstrucción lógica del proceso del mundo quiso dar teoréticamente alcance a los rastros históricos de la historia de la salvación. Y tampoco a Kant se lo podría entender sin el motivo de

comprender los contenidos esencialmente prácticos de la tradición cristiana de modo que pudieran tenerse en pie ante el foro de la razón. Pero los contemporáneos tenían bien claro el carácter equívoco de estos intentos de transformación. Con el concepto de *Aufhebung* (supresión y superación) Hegel trasladó esa ambigüedad al interior del propio método dialéctico. La *Aufhebung* del mundo de representaciones religiosas en el concepto filosófico sólo podía salvar los contenidos esenciales de ese mundo desnudándolos de la sustancia de la piedad religiosa. Ciertamente, tal núcleo ateo permanecía reservado al filósofo y ello bajo la cáscara de una comprensión esotérica de las cosas, pues para el profano seguía siendo válida la religión. Por eso el Hegel tardío sólo atribuye a la razón filosófica la fuerza de una reconciliación parcial; había abandonado la esperanza inicialmente puesta en la universalidad concreta de esa religión pública que, conforme al «primer programa de sistema» había de convertir al pueblo en racional y a los filósofos en sensibles; el pueblo queda al cabo abandonado por sus sacerdotes convertidos en filósofos[4].

El ateísmo *metodológico* de la filosofía de Hegel, y en general de esa apropiación filosófica de contenidos religiosos esenciales (ateísmo metodológico que, naturalmente, nada dice acerca de cuál fuera la autocomprensión personal de esos filósofos) sólo se convirtió en escándalo público tras la muerte de Hegel, cuando se puso en marcha el «proceso de descomposición del espíritu absoluto» (Marx). Los hegelianos de derechas, que hasta hoy siguen reaccionando a este escándalo de forma puramente defensiva, todavía no han logrado encontrar una respuesta convincente; pues bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico no basta atrincherarse tras un concepto de absoluto, que no se deja desligar de los conceptos de la «lógica» de Hegel, pero que tampoco cabe defender sin una reconstrucción de la dialéctica de Hegel que pueda conectar con nuestros discursos filosóficos habituales y que de este modo pueda resultarnos *hoy*

4. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad,* trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, [4]1993, pp. 42-46; cf. también K. Löwith, «Hegels Aufhebung der christlichen Religion», en Íd., *Zur Kritik der christlichen Überlieferung,* Stuttgart, 1966, pp. 54-96.

convincente[5]. Ciertamente los jóvenes hegelianos no se percataron con igual claridad de que junto con los conceptos básicos de la metafísica se volvía también insostenible un ateísmo afirmado en términos de metafísica; sea cual fuere la forma en que se presente el materialismo, en el horizonte de un pensamiento científico-falibilista no puede constituir más que una hipótesis que en el mejor de los casos mantiene su plausibilidad sólo hasta nuevo aviso.

En nuestras latitudes han caído también mientras tanto las razones para un ateísmo motivado políticamente, o mejor, para un *laicismo* militante. Durante mi época de estudiante fueron sobre todo teólogos como Gollwitzer e Iwand quienes dieron respuestas escrupulosamente morales a las preguntas políticas que a nosotros nos atormentaban después de la guerra. Fue la «Iglesia confesante» la que entonces, con su confesión de culpabilidad, intentó al menos un nuevo comienzo. En ambas confesiones, tanto entre los laicos como entre los teólogos, se formaron y se han formado agrupaciones de izquierda que han arrancado a la Iglesia de sus cómodos vínculos con el poder estatal y con la situación social existente y que en lugar de restauración buscan renovación, haciendo valer en el espacio de la opinión pública criterios de evaluación de tipo universalista. Con este cambio de mentalidad, del que podrían citarse buenos ejemplos, y que ha tenido una amplia eficacia, surge la imagen de un compromiso religioso que rompe la convencionalidad e interioridad de una religiosidad puramente privada. Con una comprensión no dogmática de la trascendencia y de la fe este compromiso toma en serio metas intramundanas de emancipación social y dignidad humana y en un espacio de múltiples voces se asocia con otras fuerzas que aspiran a una democratización de tipo radical.

Sobre el trasfondo de una praxis a la que nadie negará su respeto, nos encontramos con una teología crítica que explica la autocomprensión de esa praxis de una manera que ayuda a expresarse a nuestras mejores intuiciones morales sin romper los puentes con el lenguaje secular y con la cultura secular. Un buen ejemplo de tal teología política que establece una conexión con las

5. Me parece que ésta es la incómoda situación en la que se encuentra F. Dallmayr.

investigaciones de filosofía moral y teoría de la sociedad contemporáneas la ofrece la teología fundamental de Schüssler-Fiorenza[6]. Éste empieza caracterizando en un triple aspecto la transformación que ambas, religión y teología, experimentan bajo las condiciones de un pensamiento postmetafísico que se ha vuelto inevitable en la modernidad[7]. Insiste en la disociación que una religión interiorizada, a la vez que abierta al mundo secularizado, experimenta respecto de las pretensiones explicativas de las imágenes cosmológicas del mundo; la «doctrina de la fe» en el sentido de Schleiermacher pierde el carácter de una imagen del mundo. Como consecuencia del reconocimiento de un pluralismo de convicciones últimas se sigue además un comportamiento reflexivo respecto a la particularidad de la propia fe en el horizonte de la universalidad de lo religioso en general. Y esto comporta finalmente el reconocimiento de que las éticas que han surgido de los respectivos contextos de las distintas religiones universales concuerdan en los principios de una moral universalista. En un paso ulterior Schüssler-Fiorenza expone los límites de una teoría moral filosófica que ha de restringirse a la explicitación y fundamentación de un punto de vista moral, y discute los problemas con que tiene que operar tal ética de la justicia.

Como una filosofía que se ha vuelto autocrítica ya no puede permitirse enunciados generales acerca de la totalidad concreta de formas de vida que quepa presentar como ejemplares, no tiene más remedio que remitir a los afectados a discursos en los que ellos mismos busquen respuesta a esas sus cuestiones sustanciales, es decir, a las cuestiones sustanciales que puedan planteárseles. Son las partes mismas las que en las argumentaciones morales han de examinar qué es lo que es bueno para todos por igual; pero previamente deben aclararse acerca de lo que en el contexto en que están es lo bueno para ellas. Estas cuestiones referentes al *ethos,* es decir, estas preguntas éticas en sentido estricto por una forma de vida no fallida o por una forma de vida digna de preferirse, sólo pueden encontrar respuesta en discursos de autoentendimiento ligados a los respectivos contextos. Y estas res-

6. F. Schüssler-Fiorenza, *Foundational Theology. Jesus and the Church,* New York, 1984.

7. F. Schüssler-Fiorenza, «Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft», en E. Arens (ed.), *Habermas un die Theologie*, cit., pp. 115-144.

puestas resultarán tanto más diferenciadas y adecuadas cuanto más ricas sean las tradiciones formadoras de identidad en que pueda apoyarse ese autocercioramiento, es decir, esa autoconstrucción de la propia identidad. Schüssler-Fiorenza lo expresa con palabras de Rawls: la pregunta por la propia identidad —quiénes somos y quiénes queremos ser— exige una «concepto fuerte del bien». Y así cada parte ha de aportar a la argumentación moral su representación de la vida buena, de la vida preferible, para después encontrar con las demás partes qué es lo que todas puedan querer. Schüssler-Fiorenza habla de una «dialéctica entre los principios universalizables de justicia y la hermenéutica reconstructiva de una tradición normativa»[8] y atribuye a las iglesias en las sociedades modernas el papel de «ser comunidades de interpretación en las que se discuten públicamente las cuestiones de la justicia y las concepciones del bien»[9]. Hoy, las comunidades eclesiásticas de interpretación compiten con otras comunidades de interpretación que tienen sus raíces en tradiciones sólo seculares. También vistas las cosas desde fuera, podría resultar que las tradiciones monoteístas dispusiesen de un lenguaje con un potencial semántico todavía no amortizado que, en lo que respecta a fuerza abridora de mundo y a fuerza formadora de identidad, a capacidad de renovación, a capacidad de diferenciaciones y a alcance, pudiera revelarse superior.

En este ejemplo me interesa la observación de que cuando la argumentación teológica es llevada hasta tal punto a las proximidades de otros discursos, la visión interna y la visión externa vienen a encontrarse casi sin coerciones. Y en este sentido entiendo también esos *correlational methods* a que David Tracy recurre para las *public theologies* difundidas en los Estados Unidos. Esos métodos tienen la finalidad de poner en una relación de crítica recíproca las interpretaciones de la modernidad planteadas en términos filosóficos y en términos de teoría de la sociedad y las interpretaciones teológicas de la tradición cristiana, es decir, de poner ambas cosas en una relación argumentativa. Se opera en favor de ese intento cuando los proyectos de la ilustración y de la teología, de los que habla Helmut Peukert, quedan descritos

8. *Ibid.*, p. 138.
9. *Ibid.*, p. 142.

por ambas partes con los mismos términos: «A mí me parece plausible la tesis de que el problema no resuelto de las culturas superiores es dominar la tendencia a un aumento del poder»[10]. Matthew L. Lamb observa cómo esta tendencia se agudiza en la modernidad y provoca dos falsas reacciones, una romántica y otra historicista; y aboga por un autocercioramiento de la modernidad que rompa con los ciclos de ese fatal ir y venir que representa una autocondena nihilista y una autoafirmación dogmática. «La autoafirmación dogmática de la modernidad es nihilista en su propia raíz, así como el nihilismo moderno es irresponsablemente dogmático»[11]. David Tracy precisa el concepto de razón por el que tal diagnóstico parece orientarse. El doble fracaso del positivismo y de la filosofía de la conciencia confirma el giro pragmatista efectuado desde Peirce a Dewey hacia un concepto no fundamentalista de razón comunicativa; éste se opone a la vez a esas consecuencias que Rorty y Derrida, sea en forma de un contextualismo radical, sea por vía de una estetificación de la teoría, sacan de ese fracaso. De forma igualmente decidida se vuelve Tracy contra las lecturas selectivas que yerran el ambivalente sentido de la modernización y que sólo perciben ya a ésta como la historia de la caída que representa esa razón centrada en el sujeto, la cual, imponiéndose de forma lineal, acaba levantándose a totalidad y petrificándose en totalidad. Tampoco la razón moderna se achica hasta quedarse sólo en razón instrumental:

> Si el entendimiento es dialógico, no tiene más remedio que ser a la vez histórico y contextual. Pero todo acto de entendimiento implícitamente entabla la pretensión de ser algo más que un entendimiento meramente subjetivo. Todo acto de entendimiento se endereza a los otros con una pretensión de validez, una validez que en principio, quien la pretende se siente obligado a hacer buena, si los otros la ponen en cuestión[12].

10. H. Peukert, «Communicative Action, Systems of Power Accumulation and the Unfinished Project of Enlightenment and Theology», en alemán en E. Arens (ed.), *op. cit.*, pp. 39 ss.; la cita es de la p. 40.

11. M. L. Lamb, «Communicative Praxis and Theology», en alemán en E. Arens (ed.), *op. cit.*, pp. 241 ss.; la cita es de la p. 245.

12. D. Tracy, «Theology, Critical Social Theory and the Public Realm», en D. S. Browning y F. Schüssler Fiorenza (eds.), *Habermas, Modernity, and Public Theology*, Crossroads, New York, 1992, pp. 23-24.

Tracy saca también de estas ideas pragmatistas consecuencias para la tarea de la teología misma, la cual sería trabajo científico y no simplemente un don de la fe. Peukert entiende el trabajo teológico como una forma metodológicamente controlada de religión. Gary M. Simpson compara el mundo de la vida que se reproduce a través de la acción comunicativa y de pretensiones de validez susceptibles de crítica como un «mundo cargado en términos forenses» y piensa que en la cruz Dios mismo se somete a este foro. Por eso ninguno de los segmentos de este mundo, tampoco la teología —es como entiendo yo su idea— podría inmunizarse en contra de posibles pretensiones de justificación argumentativa[13]. Pero, si éste es el *suelo común* de la teología, la ciencia y la filosofía, ¿qué es lo que determina entonces la peculiaridad del discurso teológico?, ¿qué es lo que distingue la perspectiva interna de la teología de la perspectiva externa de aquellos que se ponen a dialogar con la teología? Esa distinción ya no puede radicar en la referencia a discursos religiosos en general, sino sólo en el modo de hacer referencia al discurso desarrollado dentro de la propia comunidad de religión.

II

Schüssler-Fiorenza apela a la línea de tradición que va desde Schleiermacher hasta Bultmann y Niebuhr, cuando distingue entre una teología crítica y una teología neoaristotélica o neotomista. Pero el magnífico ejemplo de Karl Barth muestra que cuando consecuentemente se descarga a la teología de pretensiones explicativas de tipo metafísico-cosmológico, ello no implica *eo ipso* la disponibilidad a afirmar la fuerza de convicción de la teología en el contexto de una discusión o de discusiones con discursos científicos. Desde el punto de vista de Karl Barth la revelación que la Biblia nos atestigua se sustrae en su facticidad histórica a una argumentación que apunte sólo a la razón[14]. En los medios universitarios alemanes, marcados por el protestan-

13. G. M. Simpson, «Die Versprachlichung (und Verflüssigung?) des Sakralen», en E. Arens (ed.), *op. cit.*, pp. 145 ss.; la cita es de las pp. 158 s.

14. Cf. P. Eicher, «Die Botschaft von der Versöhnung und die Theorie des kommunikativen Handelns», en E. Arens (ed.), *op. cit.*, pp. 199 s.

tismo, las facultades de teología han tenido siempre un estatus especial. La joven historia de la Universidad de Francfort muestra drásticamente esta tensión. Cuando en los años veinte hubieron de introducirse cátedras de teología, se produjeron controversias que sólo pudieron solventarse negando a las especialidades que representaban la teología católica, la teología protestante y la teología judía el reconocimiento como doctrinas específicamente *teológicas*. Pero no deja de ser interesante que, precisamente en ese clima marcado por las ciencias sociales que la joven Universidad de Francfort, nacida de una escuela de comercio, impuso a la teología, acabaran surgiendo e imponiéndose finalmente personalidades como Steinbüchel, Buber y Tillich, es decir, teólogos políticos en sentido lato, que podían moverse con toda soltura en los discursos típicos de las ciencias del espíritu y de las ciencias sociales[15]. En la República Federal de Alemania, si no me equivoco, han sido más bien una serie de teólogos católicos los que han logrado entroncar con esta tradición, pues los teólogos católicos siempre mantuvieron relaciones más pacíficas con el *lumen naturale*. Pero cuanto más se abre la teología a los discursos de las ciencias humanas en general, tanto mayor es también el riesgo que corre de perder su propio estatus en la trama de esos recíprocos intentos de absorción.

El discurso *religioso*, que se desarrolla dentro de las comunidades de creyentes, se mueve en el contexto de una determinada tradición, caracterizada por un determinado contenido normativo y dogmáticamente elaborada; ese discurso religioso remite a una práctica ritual común y se apoya en experiencias específicamente religiosas del individuo. Pero lo que distingue a la teología no es sólo esta relación de tipo no objetivante, de tipo hermenéutico-comprensivo con el discurso religioso y con las experiencias que en él subyacen. Pues lo mismo podría decirse de una filosofía que se entiende a sí misma como una apropiación y transformación críticas, es decir, como un dar cobro a contenidos esencialmente religiosos, trasladándolos al universo del discurso argumentativo. De esta autocomprensión hegeliana de la filosofía tampoco se des-

15. P. Kluke, *Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main 1914-1932*, Frankfurt a. M., 1972; N. Hammerstein, *Die Johann-Wolfgang-Goethe-Universität* I, Frankfurt a. M., 1989.

prendieron sus discípulos materialistas y pervive sobre todo en Bloch, Benjamin y en la teoría crítica. Ciertamente, Hegel fue el último que en la tradición de pensamiento idealista mantuvo en pie en forma transformada la pretensión de la metafísica y consumó la apropiación filosófica de la tradición judeo-cristiana hasta el extremo en que ello era posible bajo las condiciones del pensamiento metafísico.

La filosofía de Hegel es el resultado de ese gran experimento que resultó central en la historia de la cultura europea, a saber, el experimento de establecer una síntesis entre la fe de Israel y el espíritu de la filosofía griega, una síntesis que, por un lado, condujo a la helenización del cristianismo y, por otro, a la ambigua cristianización de la metafísica griega. El Dios dialéctico de los filósofos hace que el *alter ego* de la oración y de la fe religiosa se desinfle y destiña al convertirse en la idea del Absoluto. Desde Kierkegaard a más tardar, esa síntesis se volvió quebradiza porque fue puesta en cuestión por *ambas* partes.

La protesta teológica de un J. B. Metz se dirige, de la misma forma que la crítica filosófica de Adorno, contra los conceptos básicos de la metafísica, que incluso cuando ha sido puesta dialécticamente en movimiento permanece todavía demasiado rígida para poder dar racionalmente alcance a esas experiencias de redención, de hermandad universal, de individualidad incanjeable, articuladas en el lenguaje de esa historia judeo-cristiana de la salvación, para poder darles racionalmente cobro o alcance, digo, sin mutilarlas y sin practicar en ellas borraduras que representen una merma de su plenitud específica. Metz insiste con Benjamin en la estructura o constitución anamnética de la razón, quiere entender también la fe de Israel desde el propio espíritu histórico de ésta[16]; y Adorno circunscribe lo no idéntico, quiere ir con conceptos más allá de todo concepto objetivante, porque se atiene al mismo impulso, a saber, al impulso de salvar intuiciones, de las que aún no ha podido apropiarse la filosofía, es decir, que aún no están amortizadas en ella. Se trata de la experiencia de una igualdad no-niveladora y de una comunidad individuante, de la

16. J. B. Metz, «Memoria» y «La razón anamnética», en Íd., *Por una cultura de la memoria*, trad. de J. M.ª Ortega, presentación y epílogo de R. Mate, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 1-15 y 73-78, respectivamente.

experiencia de una proximidad al prójimo reconocido en su absoluta diferencia por encima de todas las distancias, la experiencia de un entrelazamiento de autonomía y entrega, de una reconciliación que no erradique las diferencias, de una justicia orientada al futuro, que se solidarice con el sufrimiento no expiado de las generaciones pasadas, de la experiencia de la reciprocidad de un reconocimiento que se produzca en libertad, es decir, de una relación en la que un sujeto queda asociado a otro sin que esa asociación quede degradada y reducida a la coerción con que se nos acaba imponiendo el intercambio de mercancías, o a la insultante coerción que sólo permite la felicidad y el poder de uno a costa de la infelicidad y la impotencia de otro.

Pero si este *giro antiplatónico* se opera en ambas partes, no puede ser la forma postmetafísica de referirse al discurso religioso lo que hoy separe a la filosofía de una teología dispuesta a dialogar con la filosofía. Antes bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico se hace netamente visible otra diferencia que hasta Hegel estuvo rodeada de ambigüedades: la diferencia que representa el ateísmo metodológico en el modo de producirse la referencia de la filosofía a los contenidos de las experiencias religiosas. Aquello de que se habla en el discurso religioso la filosofía no puede apropiárselo como experiencias religiosas; éstas sólo pueden entrar en el caudal de experiencia de la filosofía, sólo pueden ser reconocidas como la propia base experiencial de ese caudal, si la filosofía puede identificarlas bajo una descripción que ya no esté tomada del lenguaje de una determinada tradición religiosa, sino que pertenezca al universo del habla argumentativa, desconectada y separada del acontecer histórico que para el propio discurso religioso representa la revelación religiosa. En esos puntos de ruptura donde ya no pueda lograrse una traducción neutralizadora de este tipo, el discurso filosófico ha de confesar su fracaso; el uso metafórico de vocablos como redención, luz mesiánica, rehabilitación de la naturaleza, etc., convierte a la experiencia religiosa en simple cita. En esos instantes en que se torna consciente de su propia impotencia, el habla argumentativa, allende la religión y la ciencia, pasa a convertirse en literatura, en un modo de exposición que ya no se mide directa y frontalmente a sí mismo con pretensiones de validez. Análogamente, la teología pierde también su identidad cuando se limita a con-

vertir en citas las experiencias religiosas y ya no las reconoce como su propia base bajo las descripciones que de esas experiencias hace el discurso religioso. Por eso pienso que está condenado al fracaso un diálogo entre una teología y una filosofía que se sirvan del lenguaje de la literatura religiosa y que sólo se encuentren a través del puente de unas experiencias religiosas convertidas en experiencias literarias.

Ciertamente una teología que, como acentúan Tracy y Peukert, quiera exponerse sin reservas a la argumentación científica no podrá contentarse con el criterio de demarcación que acabo de proponer. Pues, ¿qué significa eso de «ateísmo metodológico»? Para responder a esta cuestión voy a dar un cierto rodeo.

Los discursos religiosos están hermanados con una práctica ritual que restringe de forma específica los grados de libertad de la comunicación en comparación con la práctica profana de la vida cotidiana. Si se me permite un tipo de consideración funcionalista cabe decir que la fe, mediante su anclaje en el culto, queda protegida de toda problematización radical. Esta problematización resulta inevitable en cuanto se separan analíticamente entre sí los aspectos de validez de tipo óntico, normativo y expresivo que no tienen más remedio que permanecer fusionados en la concepción del Dios creador y redentor, en la concepción de la teodicea y de la historia de la salvación[17]. Pues bien, el discurso teológico se distingue del discurso religioso en que el discurso teológico se disocia de la práctica ritual pero para explicarla, para *interpretar*, por ejemplo, sacramentos como la eucaristía o el bautismo. También la teología pretende para sus enunciados una pretensión de verdad, diferenciada del espectro del resto de pretensiones de validez, pero allende el grado de incertidumbre que toda irrupción de la reflexión representa para el saber práctico, la teología no tenía por qué representar un peligro para la fe de la comunidad religiosa mientras se servía de los conceptos básicos de la metafísica. Pues éstos resultaban inmunes contra una diferenciación de aspectos de validez de forma similar a como resultan inmunes a ella los conceptos básicos de la religión. Esta situación sólo cambió con el desmoronamiento de la meta-

17. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* II, sin indicación de traductor, Taurus, Madrid, 1999, pp. 281 ss.

física. Quien hoy, bajo las condiciones de un pensamiento postmetafísico, entabla una pretensión de verdad, habrá de traducir experiencias que tienen su sede en el discurso religioso al lenguaje de una cultura científica de expertos y desde ahí retraducirlas a la práctica.

Esta operación de traducción exigida por la teología crítica puede compararse formalmente con aquella que también ha de emprender la filosofía moderna. Pues ésta guarda una relación igualmente íntima con el *common sense,* al que reconstruye y al que a la vez entierra. En dirección opuesta, la filosofía actúa entonces en el papel de un intérprete cuya tarea consiste entonces en aportar a la praxis cotidiana contenidos de la cultura de expertos. Esta tarea de mediación no se ve libre de una cierta paradoja porque en las culturas de expertos el saber se elabora en cada caso bajo un aspecto de validez distinto, mientras que en la praxis cotidiana todas las funciones del lenguaje y todos los aspectos de validez se interpenetran, constituyen un síndrome[18]. Sin embargo, a la filosofía le resulta más fácil habérselas con ese sentido común, del que vive, y al que a la vez reforma, que a la teología con los discursos religiosos que le vienen ya dados. Pues es verdad que éstos no guardan ya con la praxis profana aquella distancia que antaño se daba entre los ámbitos sacros y los ámbitos profanos de la existencia, y esto tanto menos cuanto más se imponen las ideas de una *public theology.* Pero en contraposición con la reforma a que se ve sometido el sano sentido común en las sociedades modernas —sea o no con la contribución de los filósofos—, el síndrome que constituye esa fe en la revelación, sostenida por una práctica ritual, representa una barrera específica. Pues los discursos religiosos perderían su identidad si se abriesen a un tipo de interpretación que ya no dejase valer las experiencias religiosas *como* experiencias religiosas.

Con ese tipo de problematizacíon de gran alcance habría que contar en todo caso si el discurso teológico no eligiese ya entre ninguna de las dos premisas que caracterizan a la teología mo-

18. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad,* trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, [4]1983, pp. 285 ss.; cf. también mi artículo «La filosofía como vigilante (*Platzhalter*) e intérprete», en Íd., *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. García Cotarelo, Península, Barcelona, [3]2000, pp. 9-29.

derna. Según Kierkegaard la teología, o bien ha emprendido la «vía protestante» y apela al *kerigma* y a la fe como una fuente de ideas religiosas completamente independiente de la razón, o bien ha elegido el camino del «catolicismo ilustrado» en el sentido de abandonar la posición de un discurso especial y de exponer sus enunciados a la discusión científica en toda su latitud sin renunciar, sin embargo, a reconocer como su base específica y *propia* las experiencias articuladas en el lenguaje de la tradición judeocristiana. Sólo esta *reserva,* es decir, sólo esa *no renuncia,* permite un distanciamiento respecto del juego de lenguaje que representan los discursos religiosos, pero sin derogarlo o ponerlo fuera de juego; deja intacto el juego de lenguaje religioso. Pues bien, el tercer camino viene caracterizado por lo que he llamado «ateísmo metodológico». Es éste el que nos conduce a un programa de desmitologización que se asemeja a un experimento. Pues sin ningún tipo de reservas queda a merced de la propia ejecución del programa el decidir la cuestión de si la interpretación teológica (y, por tanto, no sólo una interpretación efectuada en términos de sociología o antropología de la religión), enderezada solamente a la argumentación, permite una conexión tal de los discursos religiosos con la discusión científica, que el juego de lenguaje religioso permanezca intacto, o se venga abajo. Como tal experimento entiendo, por ejemplo, la «dogmática política» del teólogo de Copenhague Jens Glebe-Möller.

Partiendo de los planteamientos teóricos de Apel, Döbert y míos, y apoyándose en una ética del discurso, Glebe-Möller somete los dogmas cristianos a una interpretación desmitologizadora, que me recuerda una frase de Hugo Ball: Dios es la libertad de los más pequeños en la comunicación espiritual de todos. Glebe-Möller interpreta el bautismo, la eucaristía, la imitación de Cristo, el papel de la Iglesia y la escatología en el sentido de una teología de la liberación planteada en términos de teoría de la comunicación, que abre de forma fascinante (y a mi juicio también convincente) la Biblia, incluso en aquellos mensajes que se han vuelto extraños a oídos modernos. Pero yo me pregunto *quién* puede reconocerse en tal interpretación.

¿Permanece intacto el juego de lenguaje cristiano cuando se entiende la idea de Dios en los términos en que Glebe-Möller la propone?

> La idea de un poder divino personificado implica necesariamente heteronomía, y ésa es una idea que va directamente contra el concepto moderno de autonomía humana. Una dogmática política en el contexto moderno tiene, por tanto, que ser atea. Pero ello no implica que no contenga un pensamiento sobre Dios o que la idea de Dios quede vaciada de todo contenido[19].

Y partiendo de una consideración de Peukert, Glebe-Möller explica esto como sigue:

> Si deseamos mantener la solidaridad con cualquier otro en la relación comunicativa, incluso con los muertos [...] entonces tenemos que reclamar una realidad que vaya más allá del aquí y el ahora, o que pueda conectarnos a nosotros mismos incluso más allá de nuestra muerte con aquellos que, pese a su inocencia, fueron destruidos antes de nosotros. Y es a esta realidad a la que la tradición cristiana llama Dios[20].

Pero a diferencia de Peukert, Glebe-Möller se atiene a una *versión atea* de este pensamiento, preguntándose:

> Pero entonces, ¿no nos vemos devueltos a ese punto del que sólo puede sacarnos la fe en una liberación divina, en el que, para hablar con Peukert, tenemos que reintroducir la idea de Dios? Sigo estando convencido de que en la actualidad somos incapaces de pensar esa idea. Esto significa que la culpa sigue en pie. Pero en lugar de resignarnos a ella, tenemos que convertir la conciencia de culpa en algo positivo, en algo que nos empuje a luchar contra las condiciones que han producido la culpa. Esto puede suceder agarrándonos a nuestra solidaridad con todos aquellos que sufrieron y murieron ahora y antes. Esta solidaridad o sentimiento de copertenencia contiene dentro de sí un poder «mesiánico» que transforma toda conciencia pasiva de culpa en una batalla activa contra las condiciones que permitieron la culpa, como hizo Jesús, que hace dos mil años perdonó a los pecadores, dejando a la gente libre para continuar esa batalla. Pero, ¿podemos ser en solidaridad? En último análisis, no podemos ser otra cosa, pues la solidaridad —el ideal de copertenencia comunicativa— se presupone en todo lo que decimos y hacernos[21].

19. J. Glebe-Möller, *A Political Dogmatic*, Philadelphia, 1987, p. 103.
20. *Ibid.*, p. 110.
21. *Ibid.*, p. 112.

III

Seguro que los teólogos que en este tomo discuten conmigo se negarán sin duda a que yo los fije en una de las tres mencionadas alternativas. De la vía de una desmitologización radical querrán alejarse tanto como de la vía clásico-protestante, que en nuestro siglo conduce a Karl Barth. Pero esa reserva, que antes he ligado a la caracterización y al nombre de un «catolicismo ilustrado», tampoco querrán aplicársela. Pues la atenencia a una base experiencial que *a priori* quede encadenada al lenguaje de una determinada tradición, significa una restricción particularista de las pretensiones teológicas de verdad que, en tanto que pretensiones, trascienden todos los contextos meramente locales, y de esta perspectiva universalista de ningún modo querrá verse apeado D. Tracy. Consecuentemente, mis oponentes teológicos eligen el procedimiento indirecto de una argumentación apologética y por vía de una crítica inmanente tratan de reducir al oponente secular a tal callejón sin salida, que éste no podrá librarse de las aporías con que se topa sino confesando las afirmaciones que el teólogo defiende.

H. Peukert persigue magistralmente esta meta en su magnífica investigación *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie* (Teoría de la ciencia – Teoría de la acción – Teología fundamental)[22]. Al igual que D. Tracy y S. Briggs, Peukert empieza criticando la descripción unilateralmente funcionalista que de la religión hice en *Teoría de la acción comunicativa*. Tampoco en las sociedades tradicionales las religiones universales funcionan *exclusivamente* como legitimación del régimen de dominación estatal:

> En su origen y núcleo también representan en múltiples aspectos movimientos de protesta contra la tendencia básica de la evolución social y tratan de fundamentar formas distintas de trato del hombre con el hombre y del hombre con la realidad en conjunto[23].

No voy a discutir esto. Y también he de admitir que en *Teoría de la acción comunicativa* la evolución religiosa que se pro-

22. Düsseldorf, 1976; Frankfurt a. M., 1978.
23. H. Peukert, en E. Ahrens (ed.), *op. cit.*, pp. 56 s.

duce en la modernidad la subsumí demasiado de prisa, al igual que hizo Max Weber, bajo el rótulo de «privatización de las convicciones últimas» y que sugerí con demasiada precipitación una respuesta afirmativa a la pregunta «de si de las verdades religiosas, tras haberse venido abajo las imágenes religiosas del mundo, no podrá salvarse otra cosa que los principios profanos de una ética universalista de la responsabilidad, significando aquí "salvarse" que esos principios pueden ser asumidos con buenas razones, por vía de argumentación racional»[24]. Esta cuestión debe *permanecer abierta* tanto por el lado del científico social que procede en términos reconstructivos, el cual ha de guardarse de proyectar linealmente hacia el futuro tendencias evolutivas del pasado, como desde el punto de vista del filósofo que se apropia la tradición, el cual, en actitud realizativa, hace la experiencia de que intuiciones que hace mucho tiempo quedaron articuladas en el lenguaje religioso, ni se dejan rechazar, ni tampoco se dejan absorber sin más en términos de argumentación racional, como he mostrado en el caso del concepto de individualidad[25]. El proceso de una apropiación crítica de contenidos esenciales de la tradición religiosa está todavía en curso, y su resultado es difícil de prever. Vuelvo a repetir lo que ya dije:

> Mientras el lenguaje religioso lleva consigo contenidos semánticos inspiradores, es decir, contenidos semánticos que nos resultan imprescindibles, que escapan (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que se resisten todavía a quedar traducidos a discursos racionales, la filosofía, incluso en esa su forma postmetafísica, ni podrá sustituir ni eliminar a la religión[26].

Pero esto no significa todavía que yo asienta a la tesis de Peukert de que la teoría discursiva de la moral y de la ética se atasca en tales cuestiones-límite hasta el punto de que esa teoría del discurso se ve obligada a buscarse una fundamentación teológica. Ciertamente una acción pedagógica, o una acción que pueda ser eficaz en lo que concierne a efectos socializadores, la cual, bajo

24. J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit,* Frankfurt a. M., 1985, p. 52.
25. J. Habermas, «Individuierung durch Vergesellschaftung», en Íd., *Nachmetaphysisches Denken,* Frankfurt a. M., 1988, pp. 187-241, en particular pp. 192 ss.; trad. española *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.
26. *Ibid.*, p. 60.

el paraguas de una emancipación anticipada, pretenda provocar libertad en el otro, habrá de contar con la cooperación de circunstancias y de fuerzas espontáneas, que esa acción no puede a la vez controlar. Y con una orientación por expectativas morales incondicionadas el sujeto incrementa el modo de su vulnerabilidad, haciéndolo ahora depender de un respetuoso trato moral por los otros y hacia los otros. Ciertamente, el riesgo de un fracaso, c incluso de la aniquilación de la libertad precisamente en los procesos que tienen por fin fomentar y realizar la libertad, no hace sino atestiguar la constitución de nuestra existencia finita; me refiero a la necesidad, como Peirce acentuó una y otra vez, de esa autoextrañadora y autotrascendedora anticipación de una comunidad indefinida de comunicación, una anticipación que diríase se nos concede a la vez que se nos exige. En la acción comunicativa nos orientamos por pretensiones de validez que sólo podemos entablar fácticamente en el contexto de *nuestras* lenguas y de nuestras formas de vida, aun cuando la desempeñabilidad o resolubilidad que implícitamente suponemos de tales pretensiones *apunte más allá* de la provincialidad de todo lugar histórico concreto. Estamos expuestos al movimiento de una trascendencia desde dentro, que está tan lejos de estar a nuestra disposición como lejos está la actualidad de la palabra que decimos de convertirnos en señores de la estructura del lenguaje (o del *logos*). La razón anamnéticamente estructurada que Metz y Peukert reclaman una y otra vez con toda razón contra una razón comunicativa recortada en términos platónicos e insensible al tiempo, nos confronta con la delicada cuestión de una salvación de las víctimas aniquiladas. Con ello nos tornamos conscientes de los límites de esa trascendencia desde dentro orientada hacia el más acá; tal trascendencia no puede asegurarnos del *contramovimiento* de una trascendencia desde el más allá, que la compense y complete.

El que la pertenencia universal al *pacto,* en lo que se refiere al pasado, es decir, considerada retrospectivamente, sólo pueda operar en el débil medio que representa nuestro recuerdo, es decir, en la memoria de las generaciones vivas y de los testimonios anamnéticos transmitidos, es algo que no se aviene con nuestra necesidad moral. Pero la candente experiencia de un déficit no es todavía argumento suficiente para la suposición de una «libertad

absoluta que salve en la muerte»[27]. El postulado de un Dios «que en la acción intersubjetiva temporal, finita, que se trasciende a sí misma, es proyectado en forma de una expectativa llena de esperanzas»[28], se apoya en una experiencia que, o bien es reconocida como tal en el lenguaje del discurso religioso, o bien pierde su evidencia. El propio Peukert recurre a una experiencia *sólo accesible en el lenguaje de la tradición cristiana* y, por tanto, indisolublemente ligada al discurso religioso: a que con la muerte en la cruz queda rota esa historia de la catástrofe que representa el mal. Sin esta «graciosa» bondad de Dios toda la solidaridad entre los hombres que se reconocen unos a otros permanece sin garantía de un éxito que vaya más allá del acto individual y del instante particular en que se produce en los ojos del prójimo el brillo que ese acto enciende. Pues eso es verdad: lo que los hombres logran lo deben a esas raras constelaciones en las que las propias fuerzas humanas se asocian con la gracia de la hora histórica. Pero la experiencia de que históricamente nos veamos remitidos a tal gracia de la hora no representa licencia alguna para suponer una promesa divina de salvación.

Esta misma argumentación apologética es la que hace suya Charles Davis cuando trata de mostrar que el punto de vista moral y la perspectiva de una convivencia en solidaridad y justicia, implícitos en la propia estructura de la acción orientada al entendimiento, se quedan sin apoyatura alguna si no se los funda en la esperanza cristiana: «Una esperanza secular sin religión no puede afirmar con certeza ningún cumplimiento futuro»[29].

Pero de nuevo sigo sin ver por qué habría de ser ineludible ese añadido para poder esforzarnos en actuar conforme a los preceptos morales y a nuestras convicciones éticas, mientras éstas exijan algo que sea objetivamente posible. Y, en efecto, una filosofía que piense en términos postmetafísicos no puede dar respuesta a la cuestión —que también recuerda D. Tracy— de ¿por qué ser moral? Pero a la vez sí puede mostrar por qué esa cues-

27. Analiza con más detalle este argumento Th. McCarthy, «Philosophical Foundations of Political Theology: Kant, Peukert and the Frankfurt School», en L. S. Rotiner (ed.), *Civil Religion and Political Theology,* Notre Dame, 1986, pp. 23-40.

28. H. Peukert, en E. Ahrens (ed.), *op. cit.*, p. 61.

29. Ch. Davis, «Kommunikative Rationalität und die Grundlegung christlicher Hoffnung», en E. Arens (ed.), *op. cit.*, p. iii.

tión no puede plantearse en absoluto con sentido para individuos comunicativamente socializados. En la casa paterna adquirimos nuestras intuiciones morales, no en la escuela. Y nuestras intuiciones morales nos dicen que no tenemos buenas razones para comportarnos de otro modo. Para ello no es menester que la moral sea capaz de responder a la cuestión de por qué ser moral. A menudo nos comportamos de otro modo, pero con mala conciencia. El que nos comportemos de otro modo atestigua la debilidad de la fuerza motivacional de las buenas razones; el que lo hagamos con mala conciencia atestigua que la motivación racional, es decir, la motivación mediante razones tampoco es nada, sino que las convicciones morales no se dejan transgredir sin resistencias.

Todo esto no se refiere todavía a la lucha contra aquellas condiciones que nos hacen fracasar una y otra vez. Glebe-Möller, Davis, Peukert y otros no solamente tienen a la vista el cumplimiento de deberes concretos, sino un compromiso de gran alcance en pro de la eliminación de situaciones injustas, en pro del fomento de formas de vida que no sólo hagan más probable la acción solidaria, sino que serían también las que empezasen a hacerla exigible en serio. ¿Quién o qué nos da ánimo para ese compromiso concerniente al todo, a ese todo que en situaciones de privación y de humillación humana se manifiesta en que los miserables y los privados de todo derecho tienen que sacar fuerzas de flaqueza cada mañana para seguir tirando? La pregunta por el sentido de la vida no carece de sentido. Sin embargo, la circunstancia de que argumentos penúltimos generen algo menos que completa confianza no basta para la fundamentación de una esperanza a la que sólo se pudiese dar aliento en lenguaje religioso. Las ideas y expectativas enderezadas al bien colectivo sólo tienen ya, tras la metafísica, un estatus vacilante. El lugar de la política aristotélica o de la filosofía hegeliana de la historia lo ha ocupado una teoría postmarxista de la sociedad, que se ha vuelto más modesta, que trata de hacer uso del potencial argumentativo contenido en las ciencias sociales para aportar fundados puntos de vista sobre la génesis, estructura y ambivalente evolución de la modernidad. Estos diagnósticos permanecen controvertibles, aun cuando estén fundados de forma medianamente fiable. Tales diagnósticos prestan sobre todo servicios críticos; pueden disipar los recíprocos prejuicios en que se ven envueltas las teorías afir-

mativas del progreso y las teorías negativistas de la caída, las ideologías del fragmento y las totalizaciones apresuradas. Pero en el tránsito a través de los universos discursivos de la ciencia y de la filosofía, ni siquiera se cumplirá la esperanza de Peirce de una teoría falible de la evolución del ente en conjunto, incluyendo una teoría del *summum bonum*. Ya Kant respondió a la pregunta de «¿qué debemos esperar?» con un *postulado* de la razón práctica, y no con una certeza premoderna que hubiera sido capaz de infundirnos *absoluta confianza*.

Creo haber mostrado que en la acción comunicativa no podemos eludir el presuponer la idea de una intersubjetividad no menoscabada; ésta a su vez puede entenderse como una caracterización formal de condiciones necesarias para formas no anticipables de una vida no fallida. Y de esas formas o totalidades no puede haber teoría alguna. Ciertamente, la praxis ha menester de ánimo y entusiasmo, y se deja inspirar por anticipaciones intuitivas de esas totalidades. En ocasiones he formulado una intuición que una y otra vez me ronda la cabeza. Se trata de la siguiente: si los progresos históricos consisten en atemperar, eliminar o impedir los sufrimientos de una creatura susceptible de merma y quebranto; y si la experiencia histórica enseña que a los progresos finitamente conseguidos les va pisando los talones una amenaza de catástrofe capaz de corroerlos, entonces cabe sospechar que el balance de lo soportable sólo cabe mantenerlo si, por mor de progresos posibles, ponemos en juego todas nuestras fuerzas[30]. Quizá sean esas sospechas las que a una praxis privada de sus certezas no pueden proporcionarle una completa confianza, pero sí una esperanza.

Una cosa es rechazar las argumentaciones apologéticas y otra muy distinta aprender de las estimables objeciones de los colegas teólogos. Dejaré de lado las reservas que D. Tracy manifiesta contra los planteamientos articulados en términos de teoría de la evolución y me concentraré en su tesis de que es el diálogo y no la argumentación el que proporciona el planteamiento más amplio para un estudio de la razón comunicativa.

El habla argumentativa es, ciertamente, una forma más especial de comunicación. Pues en ella se convierten propiamente en

30. J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt a. M., 1987, p. 146.

tema pretensiones de validez que de otro modo permanecerían implícitas, pues esas pretensiones se entablan performativamente; por eso la argumentación tiene un carácter reflexivo, lo cual comporta presupuestos comunicativos más exigentes. Y por ello, las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento resultan más fácilmente aprehensibles en las argumentaciones. Esta ventaja que en términos de estrategia de investigación tiene la argumentación no significa también concederle una primacía ontológica como si la argumentación fuese más importante o incluso más fundamental que el diálogo o incluso que la práctica comunicativa cotidiana, articulada en términos de mundo de la vida, la cual constituye el horizonte más amplio y comprehensivo. En este sentido, tampoco el análisis de los actos de habla no goza sino de una ventaja heurística. Constituye la llave para un análisis pragmático que, como Tracy exige con razón, ha de extenderse a todo el espectro del mundo de las formas simbólicas, a los símbolos e imágenes, a los índices y gestos expresivos, a las relaciones de semejanza, es decir, a todos los signos que quedan por debajo del nivel del habla proposicionalmente diferenciada y que pueden encarnar contenidos semánticos aun cuando no tengan ningún autor que los dote de significado. La semiótica de Ch. S. Peirce abrió la perspectiva de tal arqueología de los signos; la riqueza de esta teoría está muy lejos de estar agotada, ni siquiera para una estética que muestre la capacidad de abrir mundo que tienen las obras de arte en esa su materialidad carente de lenguaje[31].

A la crítica repetida por Tracy a esos puntos débiles de una estética expresivista, de esa estética que la *Teoría de la acción comunicativa* parece por lo menos sugerir, he tratado de hacerle frente mientras tanto partiendo de los trabajos de A. Wellmer[32] y M. Seel[33] y desdiciéndome de esa estética sugerida. Aunque tanto al habla profética como al arte autónomo convenga una fuer-

31. Ch. S. Peirce, *Chronological Edition* III, p. 104.

32. A. Wellmer, «Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität», en Íd., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne,* Frankfurt a. M., 1985, pp. 9-47; trad. española de J. L. Arantegui, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, Visor, Madrid, 1993; M. Seel, *Die Kunst der Entzweiung,* Frankfurt a. M., 1986.

33. H. Habermas, «Questions and Counterquestions», en R. J. Bernstein, *Habermas and Modernity,* London, 1985, pp. 192 ss., sobre esta cuestión, pp. 202 ss.; cf. también J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad,* cit., pp. 285 ss.

za innovadoramente abridora de mundo, yo no me atrevería a poner los símbolos religiosos y los símbolos estéticos en el mismo canasto. Estoy seguro de que D. Tracy está bien lejos de sugerir una comprensión estética de lo religioso. La experiencia estética se ha convertido en una parte integrante del mundo moderno, por haberse autonomizado en forma de una esfera cultural de valor (en el sentido de M. Weber). Una diferenciación similar de la religión, que la convirtiese, tal como N. Luhmann lo ve, en un subsistema social especializado en hacer frente y en dominar la contingencia, estabilizaría ciertamente a la religión, pero sólo al precio de una completa neutralización de sus contenidos de experiencia. En cambio la teología política lucha por un papel público de la religión también y precisamente en las sociedades modernas; pero entonces el simbolismo religioso no puede asimilarse al estético, es decir, a las formas de expresión de una cultura de expertos, sino que ha de poder afirmar su posición *holística* en el mundo de la vida.

Por lo demás, me tomo completamente en serio la advertencia de Peukert de que es menester dar razón de las dimensiones temporales de la acción orientada al entendimiento. Sin embargo, no es posible trasplantar sin más los análisis fenomenológicos al estilo de *Ser y tiempo* a una teoría de la comunicación. Es posible que la semiótica de Peirce ofrezca un mejor acceso no explotado hasta ahora a tales temas. Apel y yo nos hemos limitado hasta ahora a hacer nuestra la idea básica de la teoría de la verdad de Peirce de que a las pretensiones de validez les es inmanente una fuerza trascendedora que asegura a todo acto de habla una referencia al futuro: «Pues el pensamiento es solamente racional en la medida en que se recomienda a sí mismo como un posible pensamiento futuro. En otras palabras, la racionalidad del pensamiento radica en su referencia a un posible futuro». Pero el joven Peirce había hecho ya una interesante referencia al carácter fundador de continuidad del proceso sígnico. Pues en el contexto de teoría del conocimiento atribuye al símbolo individual la capacidad de establecer esa continuidad en el flujo de nuestras vivencias que Kant pretendió asegurar mediante el «yo pienso» de la apercepción trascendental, que acompañaría a todas mis representaciones. Como la propia vivencia particular adopta ella misma una estructura triádica que se refiere a la vez

a un objeto pasado y a un interpretante futuro, puede entrar en relación semántica con otras evidencias por encima de las distancias temporales y establecer así un contexto de tiempo en la secuencia de una diversidad que de otro modo se desintegraría en términos caleidoscópicos[34]. De esta forma explica Peirce referencias temporales que no se deberían sino a la propia estructura de los signos. A esta estructura semiótica podría deber el medio del lenguaje la dinámica de temporización desplegada en los contextos de tradición.

Para concluir pasaré a objeciones que no vienen motivadas por consideraciones específicamente teológicas.

IV

1) Sheila Briggs efectúa dentro del paradigma de la filosofía de la praxis distinciones que considero plausibles. Sin embargo, no veo del todo cómo bajo sus premisas puede llegarse a ese tipo de ética del diálogo que habría de fundamentar la universal responsabilidad y la integridad de la identidad particular de cada uno, sin recurrir a los puntos de vista universalistas que representan la igualdad y la justicia. También S. Benhabib, en cuyos trabajos apoya S. Briggs su crítica feminista, permanece fiel a las intenciones universalistas de Kant y de Hegel. S. Benhabib desarrolla su concepción enteramente en concordancia con la mía:

> Aun estando de acuerdo en que las disputas normativas pueden resolverse racionalmente, y en que la imparcialidad, la reciprocidad y algún procedimiento de universalizabilidad son ingredientes constitutivos, es decir, condiciones necesarias, del punto de vista moral, el universalismo interactivo considera la diferencia como punto de partida para la reflexión y para la acción. En este sentido «universalidad» es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad encarnada y concreta, sino que aspira a desarrollar actitudes morales y a promover transformaciones políticas de las que pueda resultar un punto de vista aceptable para todos. La universalidad no es el consenso ideal de *selves* (sí-mismos) abstracta y ficticiamente definidos, sino el proceso concreto de lucha, tanto en política como en

34. Ch. S. Peirce, *Chronological Edition* III, pp. 68-71.

moral de *selves* (sí-mismos) concretos y encarnados que aspiran a su autonomía[35].

Sin embargo, Benhabib pone en cuestión la restricción de la argumentación moral a problemas de justicia porque cree que en la distinción lógica entre cuestiones de justicia y cuestiones de la vida buena subyace la distinción sociológica entre espacio público y esfera de la vida privada, o que por lo menos ambas distinciones se corresponden. Y entonces, piensa Benhabib, una moral recortada en términos legalistas habría de restringirse a cuestiones de justicia política. Todas las relaciones privadas y las esferas de la vida personal, que son las que una sociedad patriarcalista confía principalmente a las mujeres, caerían entonces *per definitionen* fuera del ámbito de competencia de la moral. Pero esta suposición no es correcta. Pues la distinción lógica entre problemas de justicia y problemas de la vida buena es independiente de la distinción sociológica entre esferas de vida. Hacemos un uso *moral* de la razón práctica cuando preguntamos qué es lo que es bueno para todos por igual; y hacemos un uso *ético* de la razón práctica cuando preguntamos qué es lo que es bueno en cada caso para mí o para ti. Las cuestiones de justicia permiten en principio respuestas universalmente válidas desde el punto de vista de qué es lo que todos podrían querer; en cambio, las cuestiones éticas sólo pueden aclararse racionalmente en el contexto de una determinada biografía o de una particular forma de vida. Pues estas cuestiones quedan cortadas perspectivísticamente a la medida de un individuo o de un determinado colectivo que quisiera saber quién es él, y a la vez quién quiere ser él. Tales procesos de autoentendimiento se distinguen de las argumentaciones morales por su tipo de planteamiento, pero no porque el sitio o lugar de aquello sobre lo que versan pudiera venir asignado a un sexo más que a otro.

Lo cual no significa que en las cuestiones morales tuviésemos que abstraer de los otros concretos. Briggs y Benhabib distinguen dos perspectivas, según que consideremos a todos los afectados en su totalidad o a los individuos particulares en su situación. En

35. S. Benhabib, «The Generalized and the Concrete Other»: *Praxis International* 5 (1986), p. 406.

las argumentaciones morales han de hacerse valer ambas perspectivas. Pero ambas han de entrelazarse. En los discursos de fundamentación la razón práctica se hace valer mediante el principio de universalización, mientras que los casos particulares sólo se tienen en cuenta como ejemplos ilustrativos. Ahora bien, las normas fundadas sólo pueden tener validez *prima facie*; qué norma ha de considerarse como la adecuada en un caso particular y, por tanto, qué norma ha de primar en un caso particular sobre las demás, las cuales son asimismo válidas *prima facie,* es una cuestión que no puede decidirse procediendo como en los *discursos de fundamentación.* Antes esta aplicación de normas exige un discurso de otro tipo. Tales *discursos de aplicación* se atienen a una lógica distinta que los discursos de fundamentación. Aquí se trata en verdad del otro concreto, en el contexto de todas sus circunstancias, de sus particulares relaciones de socialización, de su peculiar identidad y biografía. Sólo a la luz de una descripción lo más completa posible de todos los rasgos relevantes puede juzgarse qué norma es en cada caso la *adecuada*[36]. Si a L. Kohlberg, contra el que S. Benhabib hace valer consideraciones de C. Gilligan, cabe objetarle algo, no es precisamente esa explicación que Kohlberg da del principio moral recurriendo al procedimiento de la asunción ideal de rol, explicación para la que Kohlberg se basa en G. H. Mead, sino el haber pasado por alto el problema de la aplicación.

2) A la crítica de R. Wuthnow, ingeniosa y rica en ideas, pero presentada más bien en forma de sugerencias, sólo puedo reaccionar aquí con unas pocas observaciones. Por ambos lados sería ciertamente menester una buena cantidad de trabajo preliminar de tipo hermenéutico. Wuthnow no está nada seguro de toda la empresa de una teoría crítica de la sociedad que en cierto modo ha de hacerse reflexivamente cargo de su propio contexto de nacimiento, para lo cual no puede apoyarse en otra cosa que en un potencial de razón inscrito en el propio medio lingüístico a través del que ha de discurrir el proceso de socialización[37]. Wuthnow no mantiene separados los distintos niveles analíticos y no se percata

36. K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht,* Frankfurt a. M., 1988.

37. Cf. mi introducción a J. Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, trad. de S. Mas Torres, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 13-48.

de la diferencia metodológica entre una teoría del lenguaje, la argumentación y la acción, desarrollada en términos de pragmática formal, por un lado, y una teoría sociológica de la acción y una teoría de sistemas, por otro; no distingue ni entre el concepto de mundo de la vida empleado en términos de pragmática formal y el concepto de mundo de la vida empleado en términos sociológicos, ni tampoco entre una teoría discursiva de la verdad, la moral y el derecho, que procede en términos normativos, por un lado, y los intentos de reconstrucción, cuyo contenido ha de ser predominantemente empírico y cuya pretensión de validez sólo puede referirse por tanto a una adecuación de tipo descriptivo. Este edificio teórico no es ciertamente aproblemático, pero sin un conocimiento más íntimo del plan de construcción difícilmente pueden discutirse objeciones cogidas un tanto al vuelo.

Por ejemplo, no es verdad que yo oponga a un pasado devaluado un radiante futuro. El concepto procedimental de racionalidad que yo propongo no puede constituir soporte alguno para la proyección utópica de formas concretas de vida en conjunto. La teoría de la sociedad en cuyo marco se mueven mis análisis puede, en el mejor de los casos, conducir a descripciones y diagnósticos que permiten resaltar con más claridad la ambivalencia de tendencias evolutivas contrapuestas. Pero no cabe hablar de que yo practique una idealización de futuro; más bien, en mi libro *Cambio estructural de la opinión pública* incurrí en el vicio de una cierta idealización del pasado.

Es verdad que defiendo una teoría pragmática del significado conforme a la cual un oyente entiende una elocución cuando conoce las condiciones bajo las que esa elocución podría aceptarse como válida. La idea básica es sencilla: sólo se entiende una expresión si se sabe cómo servirse de ella para entenderse con alguien sobre algo en el mundo. Esta relación interna entre entendimiento y racionalidad se abre desde la adopción metodológica de la actitud de un participante virtual. Pero desde ello no hay ningún camino que directamente conduzca a un racionalismo sociológico que resulte sordo a «la libertad personal, a las violaciones deliberadas de las normas establecidas, al pluralismo y a los modos no reductivos de expresividad»[38]. Wuthnow sólo puede

38. R. Wuthnow, *Rationality and the Limits of Rational Theory* (manuscrito), p. 16.

reconocer en la racionalidad comunicativa que es inmanente al medio lingüístico una extensión de la racionalidad instrumental. Para ello se apoya en los análisis que hago al principio del primer tomo de *Teoría de la acción comunicativa* del uso del saber proposicional en afirmaciones, por un lado, y en acciones racionales con arreglo a fines, por otro. Wuthnow no tiene en cuenta que estos dos casos modélicos sólo representan un punto de partida para un análisis que progresivamente se va ampliando. Por lo demás, la participación y la acción regulada por normas —al igual que la autopresentación expresiva— sólo las considero como casos límites de la acción comunicativa; la contraposición de uso innovador y uso idiosincrásico del lenguaje sirve únicamente a la explicación del uso de expresiones evaluativas.

Todas estas cosas habrían de poder ser puestas en orden antes de pasar a discutir la interesante observación de Wuthnow sobre una resacralización del mundo de la vida. Y esto es lo que propiamente se discute: si la liberación de la praxis cotidiana respecto del extrañamiento y la colonización hay que entenderla más bien como una racionalización del mundo de la vida en el sentido en que yo lo hago, o debería describirse como un reencantamiento del mundo de la vida, en el sentido en que lo hace Odo Marquard[39].

3) El trabajo de Fred Dallmayr sobre «Teoría crítica y reconciliación» me ofrece algunas dificultades. Con gran comprensión persigue Dallmayr importantes motivos religiosos en el trasfondo de *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, así como en la filosofía última de Adorno. La aporética, en la que se ve envuelta la teoría crítica, la analiza Dallmayr de forma similar a como lo vengo haciendo yo mismo. Y sobre este trasfondo somete después la *Teoría de la acción comunicativa* a una crítica sorprendentemente unilateral. Sorprendentemente porque Dallmayr conoce a fondo mis escritos. Desde hace decenios viene comentando mis publicaciones, de ningún modo acríticamente, pero con gran sensibilidad y con un vasto conocimiento del contexto de discusión alemana al que esas publicaciones pertenecen[40].

39. O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen,* Stuttgart, 1981.
40. F. Dallmayr, *Beyond Dogma and Despair,* Notre Dame, 1981, pp. 220 ss., 246 ss.; Íd., *Twilight of Subjectivity,* Amherst, 1981, pp. 179 ss., 279 ss.

Los puntos básicos para la discusión actual los ha establecido Dallmayr en un interesante artículo sobre la cuestión: «¿Es la teoría crítica un humanismo?». La expresión «humanismo» está empleada aquí peyorativamente en el sentido de Heidegger y significa algo así como antropocentrismo. Dallmayr piensa que yo me limito simplemente a intercambiar al sujeto trascendental por una intersubjetividad cuasitrascendental. El giro lingüístico de la teoría crítica no haría más que ocultar que, allende el lenguaje, la subjetividad vuelve a ser instaurada en sus derechos cartesianos:

> La perspectiva de Habermas podría ser, en cierto modo, legítimamente descrita como un «humanismo», significando esta expresión una orientación más o menos centrada en el hombre o en el sujeto. Las distinciones entre empirismo y hermenéutica, sistema y mundo de la vida, entre habla proposicional y reflexiva podrían reconciliarse sin demasiadas violencias con la bifurcación cartesiana y kantiana sujeto-objeto (y, por tanto, con la trama conceptual básica de la metafísica)[41].

Esta observación tiene naturalmente que sorprender a un autor que según su propia autocomprensión viene insistiendo en la necesidad de efectuar un giro pragmático-lingüístico como crítica de toda forma de filosofía de sujeto, pero con mucho cuidado, a fin de no salir del lodo de una razón centrada en el sujeto, para caer en el arroyo de una historia del ser circunscrita en términos de una metafísica negativa. Pero precisamente este punto antiheideggeriano del cambio de paradigma es quizá lo que provoca a Dallmayr a negar ese cambio.

Mas creo que esto resulta particularmente difícil en lo que se refiere a un libro como es *El discurso filosófico de la modernidad,* en el que desarrollo el paradigma del entendimiento a partir de su contexto de filosofía de la historia y ello con la intención de mostrar cómo cabe escapar del laberinto de la filosofía del sujeto sin necesidad de verse envuelto por ello en las aporías de una crítica autorreferencial y totalizadora de la razón, ni en la versión deconstructivista que de esa crítica dan los tardoheideggerianos, ni tampoco en la versión contextualista que le dan los tardowitt-

41. F. Dallmayr, *Polis und Praxis,* Cambridge, Mass., 1984, p. 158.

gensteinianos[42]. Como la sustancia argumentativa de la tercera parte del artículo de Dallmayr, es decir, de la parte crítica de su artículo, no es suficiente para una controversia que trate de llegar al fondo, me voy a limitar a observaciones sobre alguno de los puntos:

a) Dallmayr apoya su afirmación de una «continuidad» entre el paradigma del entendimiento y el de la relación sujeto-objeto señalando que los actos de habla tienen la misma estructura teleológica que las acciones enderezadas a un fin. Pues bien, el juego teleológico de lenguaje, como he explicado en otro lugar[43], tiene en la teoría de los actos de habla un sentido distinto que en la teoría de la acción; los mismos conceptos básicos son interpretados en cada caso en un sentido distinto, y en un sentido distinto que resulta relevante para nuestra cuestión. A diferencia de las acciones teleológicas los actos de habla se enderezan a metas ilocucionarias que no tienen el estatus de fines que hubieran de realizarse en el mundo, y que tampoco pueden realizarse sin la cooperación y asentimiento no forzados de un destinatario, y que finalmente sólo pueden explicarse recurriendo al concepto de entendimiento, inmanente al propio medio que el lenguaje representa. A diferencia de las acciones teleológicas, los actos de habla se interpretan además a sí mismos en virtud de su doble estructura ilocucionario-proposicional: al ejecutar actos de habla se dice a la vez lo que se hace.

b) Dallmayr piensa además que la teoría de los actos de habla privilegia el papel del hablante y no tiene en cuenta las operaciones del oyente. Pero eso no es así, sino que sucede exactamente lo contrario en un análisis, como es el mío, en el cual se insiste (contra Searle) en que todo acto de habla permanecería in-

42. Cf. F. Dallmayr, «The Discourse of Modernity: Hegel, Nietzsche, Heidegger (and Habermas)»: *Praxis International* 8 (1989), pp. 377-406; cf. también la recensión de *Teoría de la acción comunicativa*, en F. Dallmayr, *Polis and Praxis* (1984), apéndice, pp. 224-253. De forma igualmente llena de prejuicios: F. Dallmayr, «Habermas and Rationality»: *Political Theory* 16 (1988), pp. 553-579. En su réplica R. J. Bernstein comenta a propósito de Dallmayr: «Considerando su sensibilidad hermenéutica, sus discusiones más recientes sobre temas de Habermas resultan un tanto chocantes. Pues aunque hace uso de extensas citas para crear la impresión de que el "autor" está hablando por sí mismo, el resultado es una distorsión de los puntos de vista de Habermas» (*ibid.*, p. 580).

43. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken,* cit., pp. 64 ss.

completo sin el posicionamiento afirmativo/negativo de un oyente potencial. Éste ha de adoptar la actitud de una segunda persona, sustituir la actitud del observador por la del participante y entrar en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido por la comunidad de lenguaje, si quiere obtener ventajas de la peculiar reflexividad de los lenguajes naturales. Esta comprensión hermenéutica del lenguaje se dirige contra el teoreticismo del modelo causalista de comprensión del lenguaje compartido por Quine, Davidson y otros.

c) Dallmayr subraya a continuación la complementariedad de lenguaje y silencio: «el lenguaje reverbera con su propio silencio». Esta referencia a lo «abisal» y ontológico del lenguaje permanece empero necesitada de una explicación que vaya algo más allá de esas indicaciones del último Heidegger, que parecen sacadas de una mítica del lenguaje. Si Dallmayr no quiere sustraer de antemano los fenómenos del silencio a un análisis del lenguaje, puede servirse de mi teoría de la comunicación: el silencio no aurático obtiene del contexto de cada caso un significado más o menos inequívoco. Por lo demás, todo acto de habla y toda situación de habla están situados e insertos, como es obvio, en el contexto de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido, contexto que con su muda presencia circunscribe y corona lo dicho[44].

d) Dallmayr me atribuye, por lo demás, una concepción instrumentalista del lenguaje. Ese empirismo lingüístico fue ya superado por Hamann y Humboldt. Tampoco yo conecto mi teoría de la comunicación con Locke, sino con la hermenéutica y con el pragmatismo americano. Ciertamente, el acto de dar nombre, que desde la filosofía romántica del lenguaje hasta Benjamin desempeñó un papel paradigmático (y en el caso de las especulaciones cristianas sobre el *logos*, también un papel cargado de asociaciones), se revela como un mode lo bastante unilateral para la explicación de las fuerzas creadoras de lenguaje. En una interpretación estricta conduce a una concepción del lenguaje articulada en términos de una semántica de la referencia, conforme a la cual las expresiones habrían de representar estados de cosas de la misma forma que un nombre está por un objeto, lo cual es fal-

44. Cf. mi análisis del mundo de la vida en *Ibid.*, pp. 82-104.

so. Igualmente falsa es la interpretación especulativa del modelo que representa el dar nombres, la cual hipostatiza la función constituidora, es decir, la función abridora de mundo que tiene el lenguaje y además pasa por alto la relevancia que tienen en lo que respecta a validez las prácticas que en el mundo vienen posibilitadas por el lenguaje (es decir, la relevancia que en orden a la validez posee el tener que habérnoslas con lo que nos topamos dentro del mundo).

e) Dallmayr me reprocha finalmente la restauración del —hasta 1945 se decía en Alemania el «superficial»— racionalismo de la Ilustración. La superficialidad y la profundidad tienen sus propios trucos. Siempre he intentado navegar entre la Scila de un empirismo sin trascendencia, que todo lo aplana, y la Caribdis de un idealismo retorcido, y que anda poniendo siempre por las nubes la trascendencia. Espero haber aprendido mucho de Kant, pero ciertamente no me he convertido en un kantiano dallmayriano, porque la teoría de la acción comunicativa sitúa la tensión trascendental entre lo inteligible y el mundo de los fenómenos en la propia praxis comunicativa cotidiana, sin por ello *restringir,* ni mucho menos *suprimir,* esa tensión. El *logos* del lenguaje funda la intersubjetividad del mundo de la vida, en la que de antemano nos encontramos ya de acuerdo, para que después, en las relaciones cara a cara, podamos salirnos al encuentro como sujetos que mutuamente se suponen responsabilidad, es decir, que se suponen la capacidad de orientarse por pretensiones de validez. Simultáneamente, el mundo de la vida se reproduce a través del medio que en cada caso representan nuestras acciones comunicativas, cuya responsabilidad nos atribuimos, sin que por eso quiera decirse que ese mundo quede a nuestra disposición. Como agentes comunicativos estamos expuestos a una trascendencia inscrita en las propias condiciones de reproducción lingüística, pero sin que estemos *entregados* ni *abandonados* a ella. Esta concepción rima bastante mal con la ilusión productivista de una especie que se genera a sí misma y que pasa a ocupar el puesto del Absoluto. La intersubjetividad lingüística trasciende a los sujetos, pero sin someterlos a servidumbre. No representa una subjetividad de nivel superior y puede, por tanto, prescindir del concepto de un Absoluto, sin necesidad de abandonar una trascendencia desde dentro. Pues a la herencia del cristianismo helenizado, que

ese Absoluto representa, podemos muy bien renunciar, al igual que podemos renunciar a esas construcciones tributarias del hegelianismo de derechas, en las que Dallmayr parece seguir confiando.

[Traducción de Manuel Jiménez Redondo]

SOBRE LA FRASE DE HORKHEIMER: «ES INÚTIL PRETENDER SALVAR UN SENTIDO INCONDICIONADO SIN DIOS»

A Alfred Schmidt, en su 60 cumpleaños.

La filosofía última de Max Horkheimer se presenta —en notas y artículos— en forma de reflexiones nacidas de una vida maltratada, herida, dañada. Alfred Schmidt los ha descifrado como el negativo de una intención sistemática. La demostración de ello la hace Schmidt por vía indirecta; se sirve de los instrumentos de Horkheimer para abrir la puerta de la filosofía de la religión de Schopenhauer[1]. Estas convincentes reconstrucciones que hace Schmidt me han instruido sobre las razones y motivos que movieron a Horkheimer a buscar consejo en Schopenhauer sobre cuestiones de una religión que aún pudiera colmar la añoranza de una completa justicia. Pero Horkheimer se interesa por las doctrinas del judaísmo y el cristianismo no tanto a causa de Dios, como a causa de la capacidad de reparación, reconciliación, expiación, que Dios tiene. La injusticia infligida a la creatura doliente no puede tener la última palabra. A veces parece como si Horkheimer quisiese tomar al servicio de la moral la promesa re-

* Publicado inicialmente en G. Schmid Noerr y M. Lutz-Bachmann (eds.), *Kritischer Materialismus,* München, 1991.

1. A. Schmidt, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge,* München, 1986; Íd., «Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis», en *Quatuor Coronati,* 1988, pp. 87 ss.; cf. también A. Schmidt, «Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers», en A. Schmidt y N. Aftwicker (eds.), *Max Horkheimer heute,* Frankfurt a. M., 1986, pp. 180 ss.

ligiosa de salvación. Una vez explica la prohibición de imágenes señalando que «a la religión judía no le importa tanto cómo es Dios sino cómo es el hombre»[2]. La metafísica de Schopenhauer parecía prometer la disolución de una aporía en la que Horkheimer se había visto atrapado por dos convicciones igualmente fuertes. También para él el negocio crítico de la filosofía consiste en lo esencial en salvar o recuperar en el seno del espíritu de la Ilustración lo verdadero de la religión; por otro lado, tenía bien claro que «no se puede secularizar a la religión, si no se la quiere tirar por la borda»[3].

Esta aporía acompañó como una sombra a la filosofía griega desde los días de su primer encuentro con la tradición judía y la tradición cristiana. En Horkheimer se agudiza aún más, a causa de un profundo escepticismo frente a la razón. Lo que para él constituye el contenido esencial de la religión, a saber, la moral, ya no está hermanado con la razón. Horkheimer elogia a los escritores oscuros de la burguesía por «no haber disimulado la imposibilidad de extraer de la razón un solo argumento de principio en contra del asesinato, sino haberla proclamado ante todo el mundo»[4]. Confieso que esta frase me sigue irritando hoy tanto como hace cuarenta años cuando la leí por primera vez. Al igual que tampoco he podido dejarme persuadir nunca por ese escepticismo frente a la razón que sirve de base a la escindida y discorde actitud que Horkheimer muestra frente a la religión. Que es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios, no sólo delata una necesidad metafísica. La frase misma es un fragmento de esa metafísica, de la que hoy deberían prescindir no solamente los filósofos, sino también los teólogos.

Antes de tratar de justificar lo que acabo de decir, trataré de asegurarme de la intuición moral básica que acompañó a Horkheimer durante toda su vida; después discutiré la afinidad entre religión y filosofía, que Horkheimer nunca perdió de vista, y, finalmente, señalaré las premisas bajo las que Horkheimer hace

2. «El anhelo de lo totalmente Otro». Conversación con Helmut Gumnior, en *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, ed. y trad. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 2000, p. 167.

3. *Ibid.*, p. 173.

4. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, [4]2001, p. 163.

suya la metafísica negativa de Schopenhauer. Para ello me apoyo en notas y artículos que Alfred Schmidt dio a la publicidad[5] y cuya importancia sistemática fue el primero en señalar[6].

I

Tras que en el mundo secularizado esa excitación de conciencia de base religiosa que es el arrepentimiento ya no se considerase racional, viene a ocupar su sitio el sentimiento moral de la compasión. Cuando Horkheimer define el bien, de forma intencionadamente tautológica, como la tentativa de eliminar lo malo, lo que tiene en mientes es una solidaridad con el dolor de creaturas vulnerables y abandonadas, que viene aguijoneado por la indignación contra la injusticia concreta. La fuerza reconciliadora de la compasión no está en contraposición con la fuerza que anima a la revuelta contra un mundo sin expiación ni reparación de la injusticia sufrida. Solidaridad y justicia son dos caras de la misma medalla; por eso la ética de la compasión no trata de discutir a la moral de la justicia su rango, sino que se limita a quitarle ese anquilosamiento que caracteriza a la ética de la intención. Pues de otro modo no podría entenderse el *pathos* kantiano que se expresa en la exigencia de Horkheimer de que «pese a todo, hay que proseguir adelante en el desierto aun cuando se hubiese perdido la esperanza»[7]. Y bajo el lema de «inutilidad necesaria» Horkheimer no se arredra ante esta consecuencia casi protestante:

> Es verdad que un individuo no puede cambiar el curso del mundo; pero si su vida entera no se convierte en una salvaje desesperación que se rebele contra ello, tampoco podrá producir ese poquito de bien infinitamente pequeño, insignificante, inútil, nada, del que sí es capaz un individuo[8].

5. M. Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969*, Frankfurt a. M., 1974.
6. Esto vale sobre todo para aquellos artículos filosóficos que Schmidt recogió ya en el epílogo a la edición alemana de *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a. M., 1967, pp. 177 ss.; trad. española *Crítica de la razón instrumental*, trad. de J. Muñoz, Trotta, Madrid, 2001.
7. *Notizen 1950 bis 1969* (1974), cit., p. 93.
8. *Ibid.* (1974), p. 184.

El destino común, el estar expuesto a la infinitud de un universo insensible, puede despertar en el hombre un sentimiento de solidaridad; pero en esa comunidad de abandonados, la esperanza de solidaridad, la compasión por el prójimo, no deben mermar el igual respeto por todos y cada uno. Los sentimientos morales, a los que es inmanente el sentido de la justicia, no son simplemente excitaciones espontáneas; son intuiciones más que impulsos; en ellos se manifiesta una visión o intelección correctas en sentido enfático. Los positivistas «nada saben de que el odio contra un hombre honesto y la veneración por un infame son movimientos pervertidos no solamente ante la moral, sino ante la verdad misma, no sólo son experiencias y reacciones ideológicamente reprobables, sino objetivamente perversas»[9].

Horkheimer está tan seguro de su intención moral básica, que no puede calificarla de otro modo que como «correcto modo de ver las cosas». Este cognitivismo moral parece ponerle enteramente del lado de Kant. Sin embargo, Horkheimer se deja impresionar tanto por la dialéctica de la Ilustración, que insiste en desmentir una y otra vez lo que Kant confiaba todavía a la razón práctica. Sólo nos quedaría una «razón formalista» que de ningún modo «guarda una relación más estrecha con la moral que con la inmoralidad»[10]. Sólo investigaciones materiales pueden superar el formalismo impotente, y ello de forma paradójica. Sin poder nombrar el bien, una teoría crítica de la sociedad tendría que poder designar o describir la injusticia, bien determinada y concreta en cada caso. Y como esta teoría, escéptica como es en lo tocante a la razón, ya no puede mantener una relación afirmativa con los contenidos normativos que ella en el ejercicio de esa crítica de las situaciones injustas va desplegando paso por paso, no tiene más remedio que tomar prestado todo lo normativo de una forma del espíritu que mientras tanto ha quedado superada, a saber, de la teología mezclada y fundida con la metafísica. Éstas protegen la herencia de una razón sustancial, que mientras tanto ha quedado despotenciada.

Sobre el carácter de esta tarea, que no puede menos que provocar vértigo, Horkheimer no se hace ninguna ilusión. La teoría

9. *Ibid.* (1974), p. 102.
10. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, cit., p. 162.

de la sociedad «ha disuelto la teología, pero no ha encontrado un cielo nuevo hacia el que poder apuntar, ni siquiera un cielo terreno. Sin embargo, no puede quitarse esa idea de encima, y por tanto tiene que preguntarse una y otra vez por el camino que conduce a él. Como si no fuera precisamente un descubrimiento suyo el que el cielo, hacia el que se puede señalar el camino, no es cielo alguno»[11]. Ninguna teoría, si no decide convertirse en estética y trasformarse en literatura, podría vivir con esta kafkiana figura de pensamiento. Las ideas del viejo Horkheimer se mueven, por tanto, en torno a esa teología que debe quedar «relevada» por el negocio crítico y autocrítico de la razón, pero sin poder ser sustituida por la razón en lo tocante a fundamentar la pretensión de incondicionalidad de la moral. La filosofía última de Horkheimer puede entenderse como la elaboración de este problema, y su interpretación de la metafísica de Schopenhauer como una propuesta para su solución.

En su artículo sobre «Teísmo-ateísmo» persigue Horkheimer el hermanamiento helenístico de teología y metafísica hasta los grandes sistemas en los que la ciencia divina y la humana convergen. Le interesa sobre todo el combativo ateísmo del siglo XVIII, que «logró más bien profundizar que extinguir el interés por la religión»[12]. También la antítesis del cristianismo que el materialismo representa, el cual sustituye a Dios por la naturaleza, y no hace otra cosa que practicar una inversión en los conceptos fundamentales, pero sin tocarlos, permanece todavía ligada a la arquitectónica metafísica de las imágenes del mundo. La crítica de Kant a la metafísica abre después la puerta a contenidos místicos y mesiánicos que penetran en la filosofía desde Baader y Schelling hasta Hegel y Marx. Horkheimer nunca tuvo duda alguna acerca del contenido teológico de la teoría marxista: la Ilustración, con la idea de una sociedad justa, había abierto la perspectiva de un nuevo «más allá» en el «más acá»; ahora el espíritu del Evangelio había de encontrar en el proceso histórico una vía de cumplimiento terreno.

La supresión y superación secularizadora de la ontoteología en filosofía de la historia tiene un resultado profundamente am-

11. *Notizen 1950 bis 1969* (1974), cit., p. 61.
12. «Teísmo-ateísmo», en *Anhelo de justicia*, cit., p. 80.

biguo. Por un lado, la filosofía se convierte en teología enmascarada y salva los contenidos esenciales de esta teología. Es el sentido de un ateísmo que conserva la actualidad del teísmo:

> Sólo los que lo utilizaban como voz despectiva, entendían por ateísmo lo meramente opuesto a la religión. Los afectados que lo profesaron (que profesaron el ateísmo) cuando aún la religión poseía poder, acostumbraban identificarse con el mandato teísta de la entrega y el amor al prójimo y a las creaturas, con mucha más profundidad que la gran mayoría de los seguidores y comparsas de las iglesias oficiales[13].

Por otra parte, la filosofía sólo puede salvar la idea de lo incondicionado en el medio de una razón que mientras tanto ha entregado lo eterno a las contingencias históricas traicionando a lo incondicionado. Pues la razón que no puede pretender ya otra autoridad que la de la ciencia es una facultad naturalista, ha sufrido una regresión para convertirse sólo en inteligencia al servicio de la autoafirmación pura y dura; se mide por sus aportaciones funcionales, por sus progresos técnicos, pero no por una validez que trasciende espacios y tiempos: «A la vez que Dios, muere también la verdad eterna»[14]. *Tras* la Ilustración lo verdadero de la religión sólo puede salvarse con medios que liquidan la verdad. En esta incómoda situación se encuentra una teoría crítica que ha de «relevar» a la religión, incómoda, porque, según lo ve Horkheimer, todo lo que tiene que ver con la moral se reduce en última instancia a teología.

II

Superación y supresión racionales de la teología y de sus contenidos esenciales, ¿cómo podría hacerse hoy tal cosa, bajo las condiciones de una crítica de la metafísica que ya no puede hacerse reversible, sin destruir, o bien el sentido de los contenidos religiosos, o bien a la razón misma? Con esta pregunta el materialista pesimista que es Horkheimer se dirige al idealista pesimista

13. *Ibid.*, pp. 86-87.
14. *Ibid.*, p. 85.

que es Schopenhauer. Según la sorprendente interpretación de Horkheimer, la actualidad en Schopenhauer radica en que su consecuente negativismo salva «el espíritu del evangelio». Schopenhauer habría conseguido una obra de arte, a saber, la de fundamentar en términos ateos la moral basada en la teología, es decir, la de mantener la religión prescindiendo de Dios.

En el mundo como «voluntad y representación» reconoce Horkheimer, por un lado, la yerma y salvaje obra darwinista de una razón instrumental rebajada a órgano de la autoconservación, dominada por un impulso vital ciego, insaciable, aguijoneando a una subjetividad contra otra, una razón instrumental que alcanza hasta lo más profundo de ese intelecto científico que objetiva todo cuanto encuentra alrededor. Por otro lado, es precisamente esta reflexión sobre ese abisal fondo negativo de los sujetos que inmisericordemente se avasallan unos a otros la que ha de despertar un barrunto de su *común* destino y una conciencia capaz de recapacitar, de detenerse un instante, a saber, la conciencia de que todas las manifestaciones vitales están dominadas por una *idéntica* voluntad:

> Si el reino del fenómeno, la realidad experimentable, no es la obra de un poder positivo divino, no es la expresión de un ser en sí mismo bueno y eterno, sino de la voluntad que se afirma en todo lo finito, que se refleja distorsionadamente en la pluralidad, permaneciendo, sin embargo, idéntica en lo profundo, entonces cada cual tiene razón para saberse uno con los demás, no en sus motivos específicos, sino en ese su estar atrapado en la locura y la culpa, en su verse impelido y arrastrado, en su alegría y en su declive y ocaso. La vida y el destino del fundador del cristianismo se convierten en modelo, ya no en virtud de mandatos, sino en virtud del habernos percatado del fondo más íntimo del mundo[15].

Lo que en Schopenhauer fascina a Horkheimer es la idea de una fundamentación metafísica de la moral, nacida de un haberse percatado de la estructura del mundo en conjunto, pero de suerte que tal percatarse se endereza a la vez contra supuestos centrales de la metafísica, dando satisfacción a un escepticismo postmetafísico frente a la razón. La metafísica negativa se sigue

15. «Religión y filosofía», en *Anhelo de justicia*, cit., p. 101.

ateniendo, invirtiendo los signos, a la distinción entre esencia y fenómeno, a un platonismo *puesto del revés*. En ello se funda entonces la esperanza de que el percatarse de la «inmisericorde estructura de la eternidad» pueda generar una «comunidad entre los perdidos, dejados o abandonados». Pero Horkheimer advierte muy bien la sombra de esa autocontradicción realizativa que desde Schopenhauer y Nietzsche acompaña a toda metafísica negativa. Pues aun cuando se dejen a un lado las reservas epistemológicas contra ese supuesto acceso mediado por el cuerpo, intuitivo, a la cosa en sí, resulta verdaderamente inescrutable cómo puede llegarse a esa inversión de la dirección de los impulsos que hace que la voluntad irracional del mundo irracional del mundo se vuelva contra sí misma y que lleva a la razón instrumental a practicar una reflexión en la que esa razón se detiene y recapacita:

> La metafísica de la voluntad irracional como esencia del mundo no tiene más remedio que llevar a considerar la problemática de la verdad[16].

Alfred Schmidt ha señalado bien la aporía: «Si la esencia del mundo es irracional, ello no puede resultar externo a la pretensión de verdad precisamente de tal tesis»[17]. A la luz de estas consecuencias, la frase de que es inútil salvar un sentido incondicionado sin Dios puede entenderse también como crítica a Schopenhauer, como crítica al «último gran intento filosófico de salvar el núcleo del cristianismo»[18].

Al final, las equívocas formulaciones de Horkheimer oscilan, sin tomar nunca una decisión definitiva, entre la fundamentación que Horkheimer hace de la moral en términos de metafísica negativa y un retorno a la fe de los padres. Esta situación argumentativa tan confusa me lleva a retornar a esa premisa de la que parte la filosofía última de Horkheimer, a saber, la premisa de que la razón «formalista» o la razón procedimental, que es, por así decir, la que nos queda tras producirse las condiciones de pensamiento postmetafísico, no está más cerca de la moralidad que de la inmoralidad. A mi juicio, la afirmación escéptica de

16. «La actualidad de Schopenhauer», en *Anhelo de justicia,* cit., p. 55.
17. A. Schmidt, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, cit., p. 121.
18. «Religión y filosofía», cit., p. 100.

Horkheimer se basa sobre todo en la experiencia contemporánea del estalinismo y en un argumento conceptual, que presupone el concepto ontológico de verdad.

III

El pensamiento de Horkheimer viene determinado mucho más aún que el de Adorno por la estremecedora experiencia histórica de que aquellas ideas de libertad, solidaridad y justicia, deducidas de la razón práctica, que dieron alas a la Revolución francesa, y a las que Marx dio cobro en términos de crítica de la sociedad, no habían conducido al socialismo, sino, en nombre del socialismo, a la barbarie:

> La visión de la ordenación de la tierra en justicia y libertad, que subyace en el pensamiento kantiano, se ha transformado en la movilización de las naciones. Con cada uno de los levantamientos que siguió a la gran Revolución francesa, parece haber decrecido la sustancia del contenido humanista y haber crecido el nacionalismo. El mayor espectáculo de perversión de esa confesión de fe en la humanidad convertida en un intransigente culto al Estado, lo ofreció en este siglo el propio socialismo [...] A lo que Lenin y la mayoría de los camaradas aspiraban antes de tomar el poder era a una sociedad libre y justa. Pero en realidad iniciaron el camino hacia una burocracia totalitaria, bajo cuyo dominio no había más libertad que antaño en el imperio de los zares. Es por lo demás evidente que China está en una fase de tránsito a la barbarie[19].

De esta experiencia Horkheimer extrajo consecuencias para una reordenación de la arquitectónica de la razón, reordenación que se anuncia en el concepto de «razón instrumental». Ya no hay diferencia entre una actividad intelectiva puesta al servicio de la autoafirmación subjetiva, una actividad «intelectiva» (en el sentido de Kant) que impone y encasqueta a todo sus categorías y principios convirtiendo a todo en objeto, por un lado, y, por otro, la razón como facultad de las ideas cuyo puesto ha usurpado el entendimiento (siempre en el sentido de Kant). Las propias

19. «Actualidad de Schopenhauer», en *Anhelo de justicia*, cit., pp. 51 ss.

ideas (en sentido kantiano) se ven arrastradas por el remolino de la cosificación; hipostatizadas y convertidas en fines absolutos, sólo tienen ya un significado funcional para otros fines. Y al consumirse de este modo la provisión de ideas, toda pretensión que apunte más allá de la racionalidad con arreglo a fines pierde su fuerza trascendedora; la verdad y la moralidad se ven privadas de su sentido incondicionado.

Un pensamiento que hasta en lo más íntimo de sus conceptos básicos está reaccionando a cambios históricos ha de someterse a la instancia que representan nuevas experiencias. No es, pues, ocioso ni injusto preguntarse si la bancarrota del socialismo de Estado, que mientras tanto se ha vuelto evidente, no nos aporta *otras* enseñanzas. Pues esta bancarrota hay que contabilizarla también en el «haber» de esas ideas que el régimen del socialismo de Estado, mientras se alejaba cada vez más de ellas, hubo de utilizar para su propia legitimación, porque, y esto es lo más importante, *no tenía* más remedio que apelar a ellas. Un sistema que, pese a su brutal aparato de represión de tipo orwelliano, se viene abajo porque la situación social desmiente a voces todo lo que prometen las ideas a que el propio sistema apela, es evidente que *no puede disponer a voluntad* de la *lógica interna de esas ideas.* En las ideas de una tradición republicana materializada en términos de derecho constitucional, por maltrechas que en la realidad se hallen esas ideas, delátase un fragmento de razón existente al que la «dialéctica de la Ilustración» no cedió nunca la palabra porque ese fragmento de razón existente se substrajo siempre a la mirada niveladora de la filosofía negativa de la historia que Horkheimer y Adorno practicaban.

La disputa en torno a esta tesis sólo podría dirimirse en el campo de análisis materiales. Me voy a limitar, por tanto, al argumento conceptual que Horkheimer desarrolla partiendo de la crítica de la razón instrumental. La afirmación de Horkheimer de que la diferencia entre *Vernunft* y *Verstand*, es decir, entre «razón» y «entendimiento», queda borrada y suprimida en el curso del proceso histórico, presuponía sin duda todavía, a diferencia de lo que ocurre en el postestructuralismo actual, que aún podemos hacer memoria del concepto enfático de razón. El sentido crítico de la «razón instrumental» sólo cobra consistencia sobre el trasfondo de esa memoria. Sólo mediante el recurso anamné-

tico a la razón sustancial de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo nos aseguraríamos del sentido de la incondicionalidad que conceptos como el de verdad y moralidad antaño comportaron y que todavía comportan mientras no queden deshechos por entero en términos positivistas o funcionalistas. Pues un absoluto o incondicionado sólo se abre a la filosofía en conjunción con la justificación del mundo en conjunto, es decir, mediante la metafísica. Pero la filosofía sólo permanece fiel a esos sus orígenes mientras intente «imitar el ejemplo de la teología positiva», y parta de que la razón cognoscente se encuentra a sí misma reflejada en el mundo racionalmente estructurado o es ella misma la que presta a la naturaleza y a la historia una estructura racional. En cambio, en cuanto el mundo «por su propia esencia *no* coincide necesariamente con el espíritu, desaparece la confianza en el ser de la verdad. La verdad ya no queda entonces suprimida y superada en ninguna otra parte que en los hombres perecederos mismos y es tan perecedera como ellos»[20].

Horkheimer nunca tomó en consideración que entre la razón «instrumental» y la «formal» pudiera haber una diferencia. A la razón procedimental, que no hace depender la validez de sus resultados de los contenidos del mundo racionalmente organizados, sino de la racionalidad de los procedimientos conforme a los que esa razón resuelve sus problemas, Horkheimer la puso sin dudar del lado de la razón instrumental. Horkheimer parte de que no puede haber verdad sin Absoluto, sin un poder que trascienda el mundo en conjunto, «y en el que la verdad quede suprimida y superada». Sin anclaje ontológico, el concepto de verdad no podría evitar ser víctima de las contingencias intramundanas de los hombres mortales y de los contextos cambiantes de éstos; sin anclaje ontológico la verdad ya no es idea alguna, sino un arma en la lucha por la vida. El conocimiento humano, que incluye la visión, la intelección, la convicción morales, sólo puede presentarse con la pretensión de verdad si se orienta por relaciones entre él y el ser, tal como esas relaciones se ofrecen a la mirada divina. Frente a esta peculiar comprensión tradicional, trataré de hacer valer (en la última sección) una alternativa moderna, un concepto de razón comunicativa, que permite salvar sin metafísi-

20. *Ibid.*, p. 54.

ca el sentido de lo incondicionado. Pero antes hemos de asegurarnos del motivo de fondo que hace que Horkheimer se atenga al concepto clásico de verdad como *adaequatio intellectus ad rem*.

Pues el motivo para atenerse a un anclaje ontológico de la verdad se lo suministra a Horkheimer esa consideración ética que toma de Schopenhauer. Sólo el percatarnos de la identidad de toda vida, de la unidad de un fondo esencial de todas las cosas, aunque éste sea irracional, fondo en el que todos los fenómenos particulares están trabados unos con otros, «puede fundar solidaridad con toda creatura mucho antes de la muerte»[21]. Este pensamiento metafísico de la unidad hace plausible por qué la superación del egoísmo encuentra eco en la propia constitución del mundo. Sólo por esta razón la unidad goza para los filósofos de primacía sobre la pluralidad, lo incondicionado aparece en singular, y para los judíos y cristianos el Dios uno vale más que las múltiples divinidades de la Antigüedad. El que los sujetos se atrincheren en su particularidad, convirtiendo así al individualismo en mentira, es el peculiar destino de la cultura burguesa. A ese «estado de naturaleza» que es la sociedad de la competencia, Horkheimer lo tiene hasta tal punto por el problema moral básico, que para él justicia y solidaridad se convierten en sinónimos de «renuncia a la afirmación de ese yo propio y cerrado». El egoísmo se ha consolidado hasta tal punto convirtiéndose en un estado pervertido del mundo, que el tránsito desde el amor de sí mismo hasta la entrega a los demás no es pensable en absoluto sin la provisión metafísica que representa la unidad previa de esa voluntad abisal del mundo que nos lleva a percatarnos de la solidaridad última de todos los abandonados:

> Schopenhauer sacó la consecuencia: bueno es el percatarse del mal que representa nuestra propia vida, vida que no puede separarse del sufrimiento de todas las demás creaturas; buena es la unidad con el sufriente, ya sea hombre o animal, el renunciar al amor propio y al egoísmo, a esa pulsión que nos lleva a buscar sólo el bienestar individual como meta última, y deseable es penetrar tras la muerte en lo universal, en lo no personal, en la nada[22].

21. «El pensamiento de Schopenhauer con relación a la ciencia y a la religión», en *Anhelo de justicia*, cit., p. 142.
22. «Pesimismo hoy», en *Anhelo de justicia*, cit., p. 126.

Sólo es mala la voluntad individuada que se vuelve contra las demás, esa voluntad es buena cuando en la compasión realiza su verdadera identidad con todos los demás seres.

IV

Ya en *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer atribuye a Sade y a Nietzsche el percatarse de que «después de la formalización de la razón sólo queda ya, por así decir, la compasión como conciencia sensible de la identidad de lo universal y lo particular, como mediación naturalizada»[23]. Pero en la versión que le da Schopenhauer, la compasión no puede desempeñar el papel de una *mediación* dialéctica entre individuo y sociedad, entre el igual respeto hacia cada uno y la solidaridad de cada uno con todos los demás. Pues compasión sólo significa aquí la autosupresión abstracta de la individualidad, la desaparición del individuo en el Todo-Uno. Con ello queda precisamente abandonada la idea que constituye el contenido moral del cristianismo. Aquellos que el último día habrán de presentarse ante Dios con la esperanza de un juicio justo, uno tras otro, en solitario, sin ser representados por nadie, sin el abrigo de los bienes y dignidades mundanas, es decir, como iguales, hacen experiencia de sí mismos como *seres enteramente individuados,* capaces de dar razón de sus propias vidas, responsablemente asumidas. Y a la vez que esa idea, no tenía más remedio que quedar perdida la profunda intuición de que no es lícito romper el lazo que une solidaridad y justicia.

En esto último Horkheimer no sigue, ciertamente, a Schopenhauer sin vacilaciones y reservas. Su interpretación del Salmo 91 delata su esfuerzo por eliminar una disonancia. La doctrina del alma individual, se nos dice, tiene en el judaísmo un segundo sentido, no falseado por esperanzas relativas al más allá:

> La idea de pervivencia significa ante todo no el más allá, sino el estar y sentirse vinculado a la propia nación, que el nacionalismo moderno distorsiona de forma tan crasa y que tiene su prehistoria en la Biblia. El individuo, al ordenar su vida conforme a la Torá, al

23. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, cit., p. 147.

> pasar días, meses, años en obediencia a la ley, llega a convertirse en algo tan uno con el otro pese a todas las diferencias individuales, que tras su muerte sigue existiendo en los suyos, en su (de ellos) ejercitación en la tradición, en su amor a la familia y al clan, en su esperanza de que alguna vez se realice el bien en el mundo [...] De modo parecido a lo que ocurre con la figura de Jesús en el cristianismo, es el pueblo judío *en conjunto* el que sale fiador de la redención[24].

Horkheimer trata de eludir el problema de la supresión del individuo, de la negación de la inalienable individualidad, desplazando el tema. Pues no se trata de si el reino del Mesías es o no de este mundo, sino de si esa intuición moral básica, proveniente del judaísmo y del cristianismo, que Horkheimer hace imperturbablemente suya, puede explicitarse de forma adecuada sin hacer referencia a una *individuación* posible y sin reservas, en el marco de un pacto o alianza *universales,* esto es, extendidos a todos los pueblos.

El impulso moral a no aceptar la violencia de relaciones que aíslan al individuo y sólo garantizan a algunos felicidad y poder a costa de la infelicidad y la impotencia de los demás, ese impulso moral lleva a Horkheimer a la idea de que la fuerza reconciliadora que la solidaridad con el sufrimiento de los demás es capaz de desarrollar sólo tiene una oportunidad si el propio sujeto hace dejación de sí como individuo. No se da cuenta de que el peligro de distorsión nacionalista, causada por el sentimiento de vinculación a una nación, se produce precisamente en el instante en que una falsa solidaridad hace que el individuo se disuelva en el colectivo. Pues la solidaridad, que tiene su lugar genuino en la intersubjetividad lingüística, en el entendimiento y en la socialización individualizadora, se ve desplazada por una metafísica de la unidad —aunque ésta se plantee en términos negativistas— y diluida en la identidad de algo subyacente, en la indiferenciada negatividad de la voluntad del mundo. Una unidad distinta, de tipo dialéctico, es la que se establece en la comunicación, comunicación en la que la propia estructura del lenguaje inscribe una distancia entre el yo y el tú. Con la estructura de la propia intersubjetividad lingüística nos viene impuesto un entrelazamiento

24. «Salmo 91», en *Anhelo de justicia*, cit., p. 108.

de autonomía y entrega, una reconciliación que no cancela ni extingue las diferencias.

Respecto a esta promesa inscrita en el lenguaje mismo Horkheimer no se mostró de ninguna manera sordo. Una vez escribió lapidariamente: «El lenguaje, lo quiera o no, tiene que entablar la pretensión de ser verdadero»[25]. También se percata de que tenemos que recurrir a la dimensión pragmática del empleo del lenguaje; pues desde el restringido punto de vista de la semántica, que reduce los actos de habla a proposiciones, no puede explicarse la trascendedora pretensión de verdad que posee el habla:

> La verdad en el habla no es algo que competa al juicio desnudo y suelto, al juicio, por así decir, escrito en un papel, sino algo que compete al comportamiento del hablante respecto al mundo, un comportamiento que se expresa en el juicio, que se concentra en este determinado lugar u objeto[26].

Horkheimer tiene evidentemente a la vista la tradición teológica que desde san Agustín hasta el protestantismo radical, pasando por la mística del *logos*, parte de que en el principio era el Verbo y del lenguaje como medio del mensaje divino:

> Pero la metafísica teológica tiene razón contra el positivismo porque toda frase no tiene más remedio que entablar la pretensión imposible, no sólo de tener el efecto esperado, es decir, de tener éxito, como piensa el positivismo, sino una pretensión de verdad en sentido estricto, reflexione o no sobre ello el hablante[27].

La oración, en la que el creyente busca contacto con Dios, no se distinguiría categorialmente de un conjuro, no tendría más remedio que recaer en el nivel de la magia, si confundiésemos el sentido ilocucionario de nuestras emisiones con el efecto perlocucionario de ellas, que es lo que el impracticable programa del nominalismo lingüístico hace en realidad.

Pero estas ideas permanecen ocasionales. Horkheimer no las utiliza como rastros que le lleven a explicar en términos de prag-

25. *Notizen 1950 bis 1969* (1974), cit., p. 123.
26. *Ibid.*, p. 172.
27. «Actualidad de Schopenhauer», en *Anhelo de justicia*, cit., p. 56.

mática del lenguaje un sentido *incondicionado,* ligado a esas *inevitables* pretensiones de verdad. Su escepticismo en todo lo tocante a la razón es tan profundo que Horkheimer no puede descubrir ya en el actual estado del mundo lugar alguno para la acción comunicativa:

> Hoy el habla se ha vuelto desabrida, y aquellos que no quieren escuchar no dejan de tener del todo razón [...] El hablar está superado. Y por cierto, también el hacer, en la medida en que antaño éste venía ligado al habla[28].

V

El diagnóstico pesimista del momento no es la única razón que impide a Horkheimer plantear en serio la cuestión de cómo es posible eso que practicamos a diario, a saber, el orientar nuestra acción por pretensiones trascendedoras de validez. Parece como si una respuesta profana a esta cuestión, del tipo por ejemplo de la que Peirce propuso, no hubiera podido satisfacer suficientemente la necesidad metafísica de religión de Horkheimer.

Horkheimer había equiparado la razón formalista de Kant con la razón instrumental. Pero Ch. S. Peirce da al formalismo kantiano un giro articulado en términos de pragmática del lenguaje y entiende la razón en términos procedimentales. El proceso de interpretación de signos toma conciencia de sí mismo en la etapa que representa la argumentación. Pues bien, Peirce muestra cómo el modo de comunicación, por así decir, extraordinario que el discurso representa está a la altura del «sentido incondicional» de la verdad, a la altura del «sentido incondicional» anejo al carácter trascendedor que tienen las pretensiones de validez en general. Peirce entiende la verdad como resolubilidad o desempeñabilidad de una pretensión de validez bajo las condiciones de comunicación de una comunidad ideal de intérpretes, es decir, de una comunidad de intérpretes idealmente ampliada en el espacio social y en el tiempo histórico. La referencia contrafáctica a tal comunidad *irrestricta, ilimitada* e *indefinida* de co-

28. *Notizen 1950 bis 1969* (1974), cit., p. 26.

municación sustituye al momento de eternidad o al carácter supratemporal de la «incondicionalidad» por la idea de un proceso de interpretación abierto, pero orientado a una meta, que trasciende los límites del espacio social y el tiempo histórico desde dentro, es decir, desde la perspectiva misma de una existencia situada y localizada en el mundo. *En el tiempo* los procesos de aprendizaje formarían un arco que salvaría todas las distancias temporales, *en el mundo* realizarían esas condiciones que, por lo menos, hemos de suponer suficientemente cumplidas en toda argumentación. Pues intuitivamente sabemos que no podemos *convencer* a alguien, ni siquiera a nosotros mismos, de algo, si no partimos en común de que se está prestando oído a todas las voces que puedan resultar relevantes, se están escuchando los mejores argumentos de que disponemos dado el estado actual de la ciencia y sólo la coerción sin coerciones dimanante del mejor argumento está determinando las posturas de afirmación o negación que toman los participantes.

Con ello la tensión entre lo inteligible y el reino de los fenómenos se traslada a los presupuestos universales de la comunicación, los cuales, aun cuando tengan un contenido ideal y, por tanto, sólo realizable aproximativamente, todos los participantes tienen que hacerlos de hecho en cuanto quieren convertir en tema una pretensión de validez que ha sido puesta en cuestión. La fuerza idealizadora de tales supuestos o anticipaciones trascendedores penetra incluso en el corazón de la práctica comunicativa cotidiana. Pues incluso la más fugaz oferta de relación interpersonal que emprendemos con el acto de habla más fugaz, e incluso el «sí» o el «no» más convencionales, *remiten* a razones potenciales y, por tanto, a una audiencia idealmente ampliada a la que esas razones habrían de convencer si fueran válidas. El momento ideal de incondicionalidad está profundamente inserto en los procesos efectivos de entendimiento porque las pretensiones de validez tienen una doble haz: en tanto que universales apuntan más allá de cualquier contexto dado; a la vez tienen que entablarse y aceptarse aquí y ahora para poder convertirse en base de un acuerdo coordinador de la acción. En la acción comunicativa nos orientamos por pretensiones de validez que sólo podemos entablar de hecho en el contexto de *nuestra* lengua, de *nuestra* forma de vida, mientras que a la vez la resolubilidad o

desempeñabilidad de esas pretensiones, que implícitamente estamos suponiendo, apunta más allá de la provincialidad de cualquier contexto histórico dado. Quien se sirve de una lengua orientándose al entendimiento se expone a una trascendencia que opera, por así decir, desde dentro. De esa trascendencia no puede disponer el hablante, al igual que tampoco la intencionalidad de la palabra hablada (esto es, la intencionalidad con que el hablante dice lo que dice) le convierte en señor de la estructura del lenguaje. La intersubjetividad lingüística trasciende a los sujetos, pero sin convertirlos en siervos.

El pensamiento postmetafísico se distingue de la religión en que salva el sentido de lo incondicionado sin necesidad de recurrir a Dios o a un absoluto. Horkheimer sólo tendría razón al afirmar que no puede salvarse un sentido incondicionado sin Dios si con la expresión «sentido incondicionado» se estuviese señalando a algo distinto que a ese sentido de incondicionalidad que como momento forma también parte del significado o sentido de la verdad. El sentido de esta última incondicionalidad no es lo mismo que un sentido incondicional que dispense consuelo. En una situación de pensamiento postmetafísico como es la nuestra, la filosofía no puede sustituir al consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias que representan la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte, arrojando sobre todo ello una luz distinta. Ciertamente, la filosofía puede seguir explicando todavía hoy el punto de vista moral desde el que imparcialmente juzgamos algo como justo o injusto; por tanto, la razón comunicativa no está en modo alguno a la misma distancia de la moralidad que de la inmoralidad. Pero cosa distinta es encontrar una respuesta motivante a la cuestión de por qué hemos de atenernos a nuestras convicciones morales, de por qué hemos de ser morales. En *este* aspecto podría quizá decirse que es vano querer salvar un sentido incondicionado sin Dios. Pues pertenece a la dignidad de la filosofía el atenerse inflexiblemente a que ninguna pretensión de validez puede tener cognitivamente consistencia si no se justifica ante el foro del habla argumentativa.

[Traducción de Manuel Jiménez Redondo]

LIBERTAD COMUNICATIVA Y TEOLOGÍA NEGATIVA. PREGUNTAS A MICHAEL THEUNISSEN

La radicalidad del pensamiento de Michael Theunissen se debe al hecho de que se mostrara receptivo simultáneamente a Kierkegaard y a Marx, esto es, a aquellos dos espíritus que habían planteado de una manera más radical que todos los demás objeciones al pensamiento especulativo de Hegel. De este modo, dos corrientes filosóficas que en nuestro siglo han recuperado de nuevo a Kierkegaard y a Marx para la vida filosófica suscitaron el interés especial de Theunissen, a saber, la ontología existencial y el pensamiento hegeliano-marxista. Theunissen discute con estas dos tradiciones recurriendo a sus motivos originarios: desde su punto de vista, el auténtico Kierkegaard y el Marx críticamente asumido se sitúan a la vez contra Heidegger y Sartre, contra Horkheimer y Adorno[1]. En este punto, Theunissen puede apoyarse en los resultados de un giro en términos de la teoría de la comunicación realizado tempranamente y que, frente a la relación sujeto-objeto determinada por la perspectiva de la primera y la tercera personas, hace valer la relevancia de la segunda persona: del otro en el papel del tú.

Sólo el encuentro dialógico con el otro al que se ha dirigido la palabra, y cuya respuesta se sustrae a la propia disposición, inaugura para el individuo el espacio intersubjetivo para su ser-

1. Sobre Heidegger véase M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M., 1991, pp. 343 ss. Sobre Horkheimer, Íd., «Gesellschaft und Geschichte», en *Kritische Gesellschaftstheorie*, Berlin, 1981, pp. 1 ss.

uno-mismo [*Selbstsein*] auténtico. Theunissen ha desarrollado su filosofía dialógica en debate con la teoría de la intersubjetividad trascendental que se extiende desde Husserl hasta Sartre. Esta teoría no sólo está alentada por la «Teología del entre» de Buber, sino que incluso vive de motivos teológicos. Theunissen entiende aquel «medio» del espacio intersubjetivo, que abre el encuentro dialógico y posibilita por su parte la autoconstitución del yo y del otro, como el «Reino de Dios» que antecede y sirve de base a la esfera de la correspondiente subjetividad. Con la referencia al pasaje del evangelio de Lucas 17,21 —«el Reino de Dios está en medio de vosotros»— explica Theunissen: «Está *entre* los hombres que están llamados a él como futuro presente». A lo largo de su vida, Theunissen ha intentado recabar *de manera filosófica* el contenido de esta afirmación central. Pues, «presuntamente la realidad es, como se muestra desde la perspectiva teológica a la teoría dialógica, "el entre", esto es, el lado en el Reino de Dios cuya filosofía en general puede ser divisada: el lado no de la "gracia", sino de la "voluntad". La voluntad de autoconfiguración dialógica pertenece así al "esfuerzo" por el Reino de Dios que en el amor presente de los seres humanos entre sí augura su futuro»[2].

Theunissen ha intentado incorporar posteriormente este motivo teológico a la teoría crítica de la sociedad con la ayuda del concepto de «libertad comunicativa» para, de este modo, hacer compatible a Kierkegaard con Marx. La alternativa que en último término se ofrece ciertamente no puede ser esquivada: la elección entre la interpretación teológica y la interpretación materialista de la reconciliación. Frente a una trascendencia *alentada* racionalmente desde dentro, él siempre ha preferido la manifestación proléptica de un *eschaton* que pueda inspirar *confianza* en el presente. También esta opción, por supuesto, tiene que ser fundamentada filosóficamente. Ésta es la pretensión que a continuación deseo someter a examen. Theunissen atisba razones sobre todo en la obra de Kierkegaard; parece encontrarla, especialmente, en una figura del pensamiento fichteano renovada por Kierkegaard. Por supuesto Theunissen no quiere esconderse detrás del autor de *La enfermedad mortal* y de su autori-

2. M. Theunissen, *Der Andere*, Berlin, ²1977, p. 505.

dad[3]. Sus argumentos dan, no obstante, el impulso a la fundamentación negativa que realiza Theunissen de un ser-uno-mismo auténtico.

Por último, deseo caracterizar la pretensión de justificar el contenido esencial de la perspectiva cristiana de salvación bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico. A continuación someto a discusión los argumentos con los que Theunissen intenta formular esta fuerte pretensión por la «vía todavía transitable del pensamiento filosófico». En cualquier caso, mis interpelaciones críticas no afectan a la solidaridad con una admirable empresa a la que me siento unido en sus intenciones e impulsos prácticos.

I

Desde san Agustín, el cristianismo se ha fusionado en la historia del pensamiento occidental con las tradiciones metafísicas de origen platónico en múltiples modos de simbiosis. En plena armonía con teólogos como Jürgen Moltmann y Johann Baptist Metz[4], Theunissen se dedica a restaurar el contenido escatológico originario de un cristianismo liberado de su envoltura helenística. Su núcleo es un pensamiento radicalmente histórico e irreconciliable con conceptos esencialistas:

> El predominio del pasado sobre lo futuro estipula el carácter coercitivo de una realidad precisada de redención. La realidad necesitada de redención conforma una conexión coercitiva universal porque en ella el futuro se ve sometido permanentemente al pasado[5].

Esta frase tiene en Theunissen un sentido teológico preciso que sobrepasa la *Dialéctica negativa* de Adorno:

> Si se da el predominio del pasado por el que el hombre se sumerge en la impotencia del no-poder-actuar, el hombre se despierta de

3. Véase S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal (o de la desesperación y el pecado)*, trad. de D. G. Rivero, Guadarrama, Madrid, 1969.
4. J. B. Metz, «La razón anamnética», en Íd., *Por una cultura de la memoria*, trad. de J. M.ª Ortega, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 73-79.
5. M. Theunissen, *Der Andere*, cit., p. 370.

> esta impotencia a través del actuar liberador de Dios. Su existencia en el tiempo, que la metafísica de sesgo platónico consideró desde el punto de vista negativo de lo cambiante, adopta la forma positiva de lo modific*able*[6].

Lo que separa a la posición de Theunissen de la de otros teólogos cercanos es ahora la pretensión de hacer valer con medios no teológicos una intuición que comparten. Esto lo toma prestado Theunissen de la terminología metafísica del platonismo que al mismo tiempo debe ser superada. No obstante, se deja deslizar en aquella cauta distinción entre los aspectos de la «gracia» y los de la «voluntad» bajo los cuales debe abrirse el Reino de Dios únicamente a los teólogos o también a los filósofos. Mientras tanto, parece confiar en su capacidad de cerrar con argumentos el abismo que existe entre la apelación a la realidad experimentada en la fe, por una parte, y la fuerza de convicción de las razones filosóficas, por otra.

La intuición de Benjamin de que el inadecuado *continuum* de toda la historia precedente tiene que ser roto —el grito de la criatura atormentada de que todo «debe ser de otra manera»— tiene ciertamente, tras las catástrofes acontecidas en nuestro siglo, una fuerza mayor que la meramente sugestiva. Hoy en día nos acosan las regresiones que la caída del imperio soviético ha desatado. En vista de este fenómeno, el impulso de *alzarse* contra el predominio del pasado frente al futuro[7] e incluso el imperativo de romper la cadena de la fatal repetición de lo mismo no precisan tampoco de una justificación detallada:

> Benjamin expresó la tristeza indescriptible que suscita la mirada de la historia congelada por la naturaleza. Sólo existiría historia real si el tiempo fuera uno diferente[8].

Pero, ¿en qué sentido puede entenderse una expectativa tal? ¿Como una perspectiva con respecto a un suceso próximo, como una confianza en un giro augurado, como una esperanza relativa al éxito de una empresa favorecida, incluso agraciada? ¿O el

6. *Ibid.*, pp. 370 ss.
7. J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, Zürich, 1991.
8. M. Theunissen, *Der Andere,* cit., p. 65.

potencial semántico de la expectativa de salvación únicamente debe mantener abierta una *dimensión* de la que también nosotros podamos obtener en tiempos profanos un criterio de orientación *en cada caso* hacia lo mejor y de la que podamos cobrar ánimo?

La esperanza de que el propio hacer no sea *a fortiori* sin sentido puede erradicar el pesimismo o incluso la desesperación mediante razones más o menos sólidas. Sin embargo, tal infusión de ánimos racionalmente motivada no puede ser confundida con una confianza existencial que resulte del escepticismo consumado propio de una desesperación que se dirige contra sí mismo. La *esperanza* de que si bien «todo se tornará distinto en el tiempo» se diferencia ciertamente de la *creencia* «de que el tiempo mismo se tornará distinto». Aquella fórmula ambivalente de la «transmutación de los tiempos» encubre la diferencia entre la confianza en un giro escatológico del mundo y la expectativa profana de que nuestra praxis en el mundo pueda promover, a pesar de todo, un viraje hacia lo mejor. Más acá de una *spes fidei* que se nutre de la dialéctica kierkegaardiana de la desesperación, permanece el lugar para una esperanza falible aleccionada por una razón escéptica, pero no derrotista. Esta *docta spes* no resulta despreciable aun cuando no sea imperturbable. Aunque Theunissen apenas pudiera negar esta diferencia, sin embargo perseveraría en la tarea de que la esperanza profana quede anclada con razones filosóficas en las razones escatológicas.

En su publicación más reciente, Theunissen menciona tres sendas del pensamiento filosófico que aún hoy en día le parecen transitables. La filosofía debe exigir la apropiación crítica de la historia de la metafísica en su conjunto; puede prestar servicios a la reflexión de las distintas especialidades científicas e incluso los contenidos metafísicos de la tradición que se sustraen a la objetivación científica pueden salvarse de su posición postmetafísica. De acuerdo con este programa, la filosofía se asegura en el camino de la autorreflexión histórica, ante todo, las ideas que posteriormente desarrolla de modo sistemático tanto en el recorrido por las ciencias como más allá de ellas[9]. De este modo, los

9. M. Theunissen, «Möglichkeiten des Philosophierens heute», en *ibid.*, pp. 11-36.

dos temas que Theunissen aborda de manera histórica denotan un alcance sistemático.

Bajo el rótulo de *libertad comunicativa*, Theunissen analiza la relación de subjetividad e intersubjetividad a lo largo de la *Lógica* de Hegel. Y con la mirada puesta sobre el *futuro proléptico* de la promesa cristiana que alcanza hasta el momento presente, analiza los conceptos que se perdieron en el tiempo de la metafísica que transcurre desde Parménides hasta Hegel. Bajo ambos aspectos, Theunissen persigue la ontologización de la teología, esto es, una helenización del cristianismo que entierra el contenido soteriológico del pensamiento radicalmente histórico. Como Heidegger, Theunissen se empeña en una deconstrucción de la historia de la metafísica. Con ello, sin embargo, él no tiene ante los ojos el objetivo «arqueológico» de retornar a Jesús y Sócrates saltando por encima de la modernidad. Theunissen tiende más bien a una teología negativa fundamentada filosóficamente que, desde su dispersión, haga revitalizar una modernidad en ruinas y que, a pesar de todo, debe hacer de nuevo sensible un mensaje de salvación que se había vuelto incomprensible.

II

Theunissen reconduce a la *Lógica* de Hegel, que a su modo resume la historia de la metafísica occidental, una hipótesis alcanzada por la filosofía dialógica posthegeliana:

> Toda la lógica de Hegel se basa en la hipótesis de que todo lo que es sólo puede ser él mismo en la relación y, en último extremo, en cuanto relación con el «ser diferente»[10].

Esta relación consigo mismo que se efectúa en la relación intersubjetiva con el otro Theunissen la contrapone al ser-para-sí de la subjetividad. El verdadero ser-uno-mismo se expresa como libertad comunicativa (como ser-uno-*mismo*-estando-en-el-otro); a ello resulta complementario el amor (el ser-*en-el-otro*-estando-

10. M. Theunissen, *Sein und Schein*, Frankfurt a. M., 1978, p. 29.

en-uno-mismo). La conexión —o, más bien, la coincidencia— de libertad y amor caracteriza la incólume intersubjetividad de una relación de reconocimiento simétrico y recíproco. En ella, el uno no constituye para el otro el límite de su libertad, sino una condición de un ser-uno-mismo logrado. Y la libertad comunicativa de uno no puede ser completada sin la libertad realizada de todos los demás.

Con este concepto de una socialización solidaria y que individualiza sin coacciones, Theunissen otorga al universal concreto una forma dialógica que puede emplearse críticamente contra el propio Hegel. «Abstracción» significa, pues, una «indiferencia frente al otro» que neutraliza la «relación con el otro». Esta indiferencia significa por eso dominación, porque impide la libertad comunicativa. Por ello, la dialéctica hegeliana, en su interpretación en términos de teoría de la comunicación, adquiere un sentido de *crítica de la dominación*.

Theunissen argumenta con Hegel contra Hegel. Marca los lugares en los que Hegel se desvía del sendero propio de una investigación dialéctica de la «praxis del hablar con otro» y desatiende la dimensión más aprehensible de la pragmática del lenguaje en favor del análisis lógico del «mero juicio o proposición»[11]. El tratamiento hegeliano en términos lógico-semánticos resulta complaciente con la expansión del modelo de la reflexión que privilegia el ser-en-sí de la relación epistémica consigo mismo frente a la relación con el otro. Donde la libertad comunicativa exigiría el reconocimiento recíproco de la diferencia y la heterogeneidad, el modelo de la reflexión arranca por la fuerza unidad y totalización[12].

Theunissen se opone también contra aquel impulso afirmativo de una teodicea oculta en la lógica dialéctica según el cual lo real es lo racional. En el concepto hegeliano de lo no-verdadero se encubre la diferencia entre lo carente de contenido y lo aún no desarrollado. Theunissen quiere restablecer esta diferencia con ayuda de la distinción —que toma prestada de Marx— entre exposición y crítica. El análisis de un resplandor objetivo no muestra siempre la verdad de una nueva positividad; con fre-

11. *Ibid.*, pp. 468 ss.
12. *Ibid.*, pp. 455 ss.

cuencia mantiene suficientemente el sentido destructivo de un desvelamiento de la verdad sobre algo[13]. Resulta interesante cómo se muestra ya en este punto lo que Theunissen en toda la crítica a Hegel no expone, sin embargo, al peligro de la crítica: el concepto de lo absoluto.

Hegel prejuzga probablemente con su concepto de la negación determinada una unidad de crítica y exposición que arranca a la exposición el aguijón crítico. Theunissen, no obstante, minimiza esto como una cuestión meramente metódica, si bien Hegel basa la unidad de la crítica y la exposición en la concepción sustancial de una constitución lógica de proceso universal en su conjunto. Theunissen no aborda este núcleo metafísico del problema: que de la ortogénesis de la naturaleza no resulta ninguna patogénesis de la historia si el proceder de la historia se realiza en la misma forma lógica que el proceso de la naturaleza. Su crítica se detiene ante la *totalización* del ser-en-sí-en-el-otro en la constitución comunicativa del mundo *en su conjunto*. La idea de la unidad de la relación consigo mismo y de la relación con el otro dirige el movimiento de *toda* la lógica y abarca una realidad concebida *en su conjunto* de manera intersubjetiva. No se limita de ningún modo a la esfera de las relaciones entre los hombres. Está de acuerdo con ello aun cuando la *Lógica* concebida como teoría de la comunicación debe poder reconocer «que ella pone al descubierto una estructura que tiene su realidad adecuada únicamente en la relación de los sujetos humanos entre sí»[14]. Theunissen no contradice el supuesto metafísico de que la estructura básica comprobada en el entendimiento dialógico del ser-en-sí-en-el-otro sobrepasa el horizonte del mundo de la vida y se extiende al mundo en su conjunto.

Está convencido de que toda relación interpersonal está incluida en la relación con uno completamente otro que se anticipa a la relación con el otro concreto. Ese completamente otro encarna una libertad absoluta que debemos presuponer para explicar cómo es posible en general nuestra libertad comunicativa: «dado que únicamente podía ser en términos absolutos aquello que exonera al otro de sí de tal modo que su libertad es al mismo

13. *Ibid.*, pp. 70 ss., 88 ss.
14. *Ibid.*, p. 463.

tiempo su propia libertad por él y para él»[15]. Esta figura del pensamiento tiene su origen en la mística judía y protestante mediada por el pietismo suabo: Dios se confirma en su libertad por la que también emerge de sí un *alter ego* libre. Al exonerar a los hombres de la libertad de perder y de lograr por su propia fuerza la conciencia de sí mismos, se retira del mundo y se recluye en sí. Dios está presente en la historia de la comunicación de los hombres sólo como estructura posibilitante y, al mismo tiempo, reguladora de la reconciliación, esto es, en el modo de la promesa, de la presencia «acontecida» de un futuro cumplido[16].

Como se puede ver, una apropiación sistemática de la historia de la metafísica quizás pueda ayudar a no perder del horizonte ciertas posiciones problemáticas no resueltas. Pero, ¿puede anular nuestra distancia respecto a las propuestas de solución expuestas en el lenguaje de la metafísica? También la versión de la lógica conceptual en términos de teoría de la comunicación nos *familiariza* en el mejor de los casos con la idea de que la libertad comunicativa presupone la libertad absoluta de uno completamente otro. En última instancia, permanece sin decidir cómo se ha de entender este potencial que se encuentra inserto en la estructura de la intersubjetividad no deformada: o bien como un resto idealizante que exija a los actores de la comunicación un trascender que ha de efectuarse *por ellos mismos*, o bien como la irrupción de un suceso precedente de liberación comunicativa que requiere una *cesión* exonerada de la libertad. Si Dios, que debe haberse retirado en algún momento a la estructura restante del entendimiento lingüístico, hubiera dejado el proceso de la historia a la libertad comunicativa de las criaturas condenadas, tendría que ceder al final su trabajo ya profano también a este mito de un Dios que se limita a sí mismo. Si Dios, sin embargo, *se mantiene* en la historia como el único garante de la posibilidad de escaparse de la continuidad del ciclo natural de

15. *Ibid.*, pp. 463 ss.

16. Esto explica el interés de Theunissen por el tema distinto del olvido del tiempo de la metafísica. Ahí se trata de un concepto adecuado para la presencia futura del «tiempo de la eternidad». M. Theunissen, «Zeit des Lebens», en *Negative Theologie der Zeit*, cit., pp. 299-320; así como Íd., «Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8, 5-6a», en A. Honneth *et al.*, *Zwischenbetrachtungen*, cit., pp. 262-304.

una historia dominadora del pasado, entonces el concepto de lo absoluto, que está presupuesto en todo acto de entendimiento logrado, aguarda con expectación una adecuada explicación filosófica. Esta tarea no puede resolverse por la vía de una deconstrucción de la historia de la filosofía.

III

Por ello, Theunissen se empeña en una fundamentación en términos postmetafísicos del contenido metafísico de la libertad comunicativa. En concreto, desarrolla su argumentación en referencia al texto de la «Enfermedad mortal».

a) En primer lugar, Theunissen distingue entre su modo de proceder «negativista» y un modo de proceder «normativista». En la modernidad, tras el abandono de los conceptos de sustancia y esencia propios de la metafísica mediante los cuales «lo que debe ser» había sido anclado en el orden de las cosas mismas, la arquitectónica de la razón asume el puesto de la teleología objetiva. Desde entonces, los contenidos normativos ya no pueden obtener la validez objetiva de nuestras experiencias y juicios en términos ontológicos del ente mismo, sino solamente de manera reconstructiva de las condiciones subjetivas necesarias.

El giro efectuado en términos de la pragmática del lenguaje desde el paradigma de la conciencia al paradigma del entendimiento ha dado, obviamente, un nuevo sesgo a esta investigación acerca de las condiciones trascendentales con un contenido normativamente valioso. Ahora es el *factum* del entendimiento intersubjetivo logrado lo que debe ser explicado. En los universales e inevitables presupuestos pragmáticos de la acción comunicativa nos topamos con el contenido contrafáctico de idealizaciones que todos los sujetos tienen que atender en la medida en que, en general, orientan sus acciones de acuerdo con determinadas pretensiones de validez. La no discrecionalidad de este contenido normativo, *en sentido amplio*, de las presuposiciones inevitables de la comunicación no está asegurada ni en términos ontológicos, mediante la oportuna constitución de lo existente, ni en términos epistemológicos, mediante la configuración racional de la subjetividad; se encuentra únicamente refrendada por la falta de op-

ción alternativa a una praxis en la que ya se hallan inmersos los sujetos socializados comunicativamente. Por esta vía, en términos de la pragmática formal, yo mismo he intentado arbitrar sobre la base de validez de una acción orientada hacia el entendimiento un potencial racional al que la teoría crítica de la sociedad pueda apelar como fundamento normativo[17].

Theunissen rechaza este «normativismo» pero no, por ejemplo, porque sospeche en ello las huellas metafísicas de las determinaciones de la esencia y de la teología negativa[18]. Más bien, el «negativismo» que debe dirigir su propio modo de proceder implanta el contenido normativo en el ámbito de lo óntico, aunque por medio de una inversión del deber ser inherente al ente. Mientras que la operación lógica de la negación se refiere a la pretensión de validez planteada de manera afirmativa por una segunda persona acerca de su enunciado, la «negatividad óntica» debe corresponder a lo valorado por nosotros de manera negativa:

> Por «negativo» entendemos aquí aquello sobre lo que no estamos de acuerdo o aquello sobre lo que no (podemos) querer estar de acuerdo que sea. En este sentido (ontológico) eso no debe ser[19].

Por supuesto, la negatividad de lo que no debe ser o de lo objetivamente no verdadero ya no se refiere, como la teleología objetiva, al ente en el mundo [*das in der Welt Seiende*] o al cosmos del ente en su totalidad.

En el sentido de una filosofía de la historia invertida, la constitución del mundo histórico en el que los seres humanos viven y padecen resulta negativa. La negatividad de la constitución del ser es la negatividad del mundo de la vida y de la historia de la vida *experimentada* por nosotros o por mí. Por ello, la investigación debe aplicarse a lo «negativo del mundo existente» y obtener de él únicamente el criterio de la crítica. Theunissen

17. J. Habermas, «Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida», en *Pensamiento postmetafísico*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1990, pp. 67-107.

18. M. Theunissen, «Zwangszusammenhang und Kommunikation», en Íd., *Negative Theologie der Zeit*, cit., pp. 41 ss., aquí especialmente p. 53.

19. M. Theunissen, «Negativität bei Adorno», en L. V. Friedeburg y J. Habermas (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a. M., 1983, p. 41. Añadidos entre paréntesis míos.

justifica este procedimiento «negativista» argumentando que la continuada patología de la situación mundial dominante desde hace ya tiempo ha echado a perder los criterios para una distinción *no sospechosa* entre salud y enfermedad, verdad y no verdad, idea y apariencia. En el momento en que la enfermedad arranca la máscara a lo sano se desmoronan todos los diagnósticos de la hermenéutica de la sospecha, que se han acometido a la luz de una normalidad que se ha presupuesto sin cuestionamiento alguno.

b) En referencia a Marx y a Kierkegaard, se ofrecen dos puntos de partida para el intento de justificar en términos negativistas el potencial de reconciliación y perfeccionamiento inscrito en la libertad comunicativa: la *alienación* social en las sociedades racionalizadas al modo capitalista y la *desesperación* existencial del individuo aislado en la modernidad secularizada. En gran medida, Theunissen ha dejado a cargo de sus discípulos el desarrollo de la primera vía[20]; y él mismo se ha centrado en la elaboración de un argumento que Kierkegaard esgrime en pro de la identidad entre la fe en Dios y el ser-uno-mismo[21]. La reconstrucción de este orden de ideas caracteriza el fenómeno de la desesperación, en un primer momento, como negatividad óntica. La desesperación radicaliza lo negativo experimentado como aburrimiento, preocupación, angustia y desconsolación característico de un estado molesto u opresivo en el seno de un modo deficiente de existencia propia. En la desesperación se manifiesta el fracaso de la vida humana en su conjunto. En cuanto lo-que-no-debe-ser por antonomasia, la desesperación deja ver también algo sobre su malogrado contrario: el «ser-uno-mismo» logrado. Por eso, la abundancia de los fenómenos de desesperación puede servir como material de partida sobre el que Kierkegaard apoye su análisis bajo el punto de vista de una afección del sí-mismo [*Selbst*], incluso antes de que él dispusiera de un concepto normativo del sí-mismo.

20. Cf. por último el interesante trabajo de G. Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 1991.

21. M. Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, Frankfurt a. M., 1991; cf. también la introducción y la contribución de Theunissen en M. Theunissen y W. Greve (eds.), *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Frankfurt a. M., 1979.

Después de esta aclaración metódica, Theunissen lleva a cabo un cuestionamiento trascendental del fenómeno de la desesperación: «¿Cómo tiene que estar constituido el ser humano y de qué manera ha de ser pensado su sí-mismo para que sea posible la desesperación que experimenta como su realidad?»[22]. Esta pregunta implica inmediatamente otra: ¿cómo es posible el ser-uno-mismo que debe presuponerse en el proceso de liberación respecto del reflujo constante de la desesperación? ¿Qué es lo que hace posible al ser-uno-mismo como proceso de «permanente aniquilación de la posibilidad de desesperación»? La respuesta de Kierkegaard dice que el sí-mismo únicamente puede lograr su ser-uno-mismo comportándose de cierto modo: poniéndose a sí-mismo respecto de algo otro por lo que él mismo ha sido puesto. El ser humano se sustrae a su desesperación sólo basando su sí-mismo «de manera transparente en el poder que lo ha puesto».

Esta tesis se fundamenta en términos de la dialéctica existencial con referencia a dos modos básicos de desesperación. En el desesperado no-querer-ser-uno-mismo experimentamos que no podemos liberarnos, que estamos condenados a la libertad y que nos tenemos que poner a nosotros mismos. Pero en el siguiente estadio del querer-ser-uno-mismo experimentamos la inutilidad del empeño voluntarioso de ponernos como sí-mismo por propio esfuerzo. Sólo podemos quitarnos definitivamente esta desesperación de *obstinada* fundación de sí-mismo si nos percatamos de la finitud de nuestra libertad y de este modo reconocemos nuestra dependencia respecto de un poder infinito:

> Las condiciones del no-estar-desesperado son simultáneamente las del ser-uno-mismo logrado. El hecho de que el ser humano en el ponerse-en-sí tenga que presuponer al otro que le ha constituido en el ponerse-en-sí, define, pues, su ser-uno-mismo[23].

c) Theunissen considera que constituye «un argumento difícilmente rebatible» esta comprobación, verificada en términos

22. M. Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, cit., p. 25.
23. M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, cit., p. 354. En este tratado sobre la fe de Jesús en la oración, Theunissen resume su reconstrucción del argumento kierkegaardiano llevado a cabo en otro lugar (*ibid.*, pp. 345 ss.).

propios de una dialéctica existencial, esto es, de una fundamentación del ser-uno-mismo en la fe. Aunque, desde su punto de vista, el argumento necesita ciertamente un complemento en referencia a la constitución comunicativa del poder-ser-uno-mismo [*Selbstseinkönnen*]. Con respecto a la explicación de la estructura básica del ser-en-sí-en-el-otro la aclaración hasta ahora viene a decir lo siguiente: la persona humana puede ser ella misma en su libertad finita si, reconociendo la absoluta libertad de Dios, se libera de un ser-uno-mismo narcisista y encerrado en sí y regresa a su propio ser-uno-mismo desde la distancia infinita de una comunicación creyente con el Otro por antonomasia.

Esta explicación se mantiene incompleta con referencia a aquel aspecto intramundano trivial del ser-en-sí-en-el-otro bajo el que nos encuentra, en primer lugar y en la mayoría de las veces, la libertad negativa. Theunissen critica la falta de referencia al mundo propia del ser-uno-mismo que Kierkegaard ha destacado en el proceso de negación contra la desesperación: «Tanto Kierkegaard como Hegel concibe el ser-uno-mismo o la libertad como ser-en-sí-en-el-otro, pero el otro, en su comprensión, excluyendo a Dios, no es más que el mundo»[24]. La mera *reflexividad* de un relacionar-se con la relación consigo mismo tiene que ser incorporada en la *intersubjetividad* de un insertar-se-en-el-otro:

> Así, pues, en el amor se manifiesta por sí misma la dimensión originaria de aquella libertad del ser humano tal y como la fe nos la presenta[25].

De este modo, Theunissen retorna con un Kierkegaard reconstruido a un Hegel leído previamente con las claves de la teoría de la comunicación para fundamentar la relación de complementariedad entre libertad comunicativa y amor en la libertad absoluta y en el amor de Dios. Pues «todo amor real a los otros hombres (es) amor a Dios».

24. *Ibid.*, p. 359.
25. *Ibid.*, p. 360.

IV

Aun cuando se siga esta ampliación de la cadena de pensamientos dialéctico-existenciales en términos de la teoría de la comunicación se mantiene abierta la cuestión de si el argumento kierkegaardiano reconstruido de manera cautelosa por Theunissen, que tiene que soportar la propia carga de la prueba, proporciona lo que debe proporcionar, esto es, la prueba de que el hombre para poder ser completamente él mismo tiene que presuponer a su propia libertad comunicativa una autorización concedida por la absoluta libertad de Dios. Mis reflexiones se dirigen tanto contra el procedimiento negativista como contra una transposición de los cuestionamientos trascendentales a los hechos antropológicos[26].

Nosotros preferimos, ciertamente, no estar desesperados. Pero del rechazo del fenómeno negativamente valorado de la desesperación no se deriva aún una calificación positiva de la mera ausencia del fenómeno, esto es, del hecho de no estar desesperado. Este estado sería una condición necesaria del ser-uno-mismo auténtico, pero no una condición suficiente sin el concurso de otra. Únicamente si *de antemano* incluimos en el análisis de conceptos clínicos como salud anímica una estrecha conexión entre el fenómeno de la desesperación y el modo del querer-ser-uno-mismo, la desesperación *superada* puede ser indicio del ser-uno-mismo *logrado*. Sólo después, sin embargo, la precomprensión hermenéutica normativamente sustanciosa explora la desesperación como síntoma de una enfermedad; y la interpretación realizada de este modo ya no puede ser caracterizada en general de manera negativa.

Por lo demás, la pregunta trascendental por las condiciones del poder-ser-uno-mismo sólo podría aplicarse a una disposición existencial, tal como el desesperado querer-ser-uno-mismo, si es que aún podemos presuponer la universalidad y la no-sustituibilidad de esta «ubicación fundamental». El análisis trascendental de las condiciones sólo resulta significativo con respecto a resultados que son de naturaleza universal y para los que no existe, pues, un equivalente funcional. La trascendentaliza-

26. Agradezco a Lutz Wingert las observaciones críticas.

ción de los hechos o de las experiencias existenciales propias tiene la consecuencia fastidiosa de que, para cualquier cosa que sucede en el mundo, tenemos que acreditar un rango constitutivo para el mundo mismo. Si debe funcionar la fundamentación trascendental del ser-uno-mismo como ser-no-desesperado, el desesperado querer-ser-uno-mismo tiene que pertenecer a la *condition humaine* y representarse como si se tratara de un hecho antropológico universal. Además, tendríamos que poder evitar que otros fenómenos de un querer-ser-uno-mismo pudieran ser designados candidatos para una fundamentación análoga del ser-uno-mismo.

Con ello no es suficiente. La verdadera dificultad se deriva de la circunstancia de que el único hecho necesitado de aclaración al que pueden aplicarse las preguntas por las condiciones de posibilidad tiene que ser un resultado ya acreditado de alguna manera. La pregunta trascendental se plantea con respecto a los productos *validados* que cumplen las correspondientes condiciones de validez: enunciados verdaderos, proposiciones gramaticales, actos de habla válidos, normas correctas, teorías convincentes, obras exitosas de la literatura y del arte, etc. Desde el punto de vista reconstructivo de Theunissen, también Kierkegaard pregunta por las condiciones de posibilidad, si no de un producto acabado, sí de un proceso de lograr ser-uno-mismo: ¿cómo es posible el ser-uno-mismo como proceso de superación de una desesperación siempre creciente? Pero con la pregunta kantiana acerca de cómo es posible la experiencia objetiva se trata de hacer transparente un resultado ya aceptado como válido, cuyo producto podemos *encontrar* como hecho necesitado de aclaración y que podemos reproducir cuantas veces se desee.

Kierkegaard parte, sin embargo, de un hecho completamente diferente: del desesperado *querer*-ser-uno-mismo en donde el éxito está todavía por ver. Para aquello que Kierkegaard quiere hacer transparente en su génesis está aún pendiente la validación. Puesto que lo normal es la enfermedad, sólo en su reverso como contraste se perfilaría una especie de existencia humana «sana». El modo de un ser-uno-mismo logrado puede ser tenido en cuenta con el fin de una aclaración trascendental de sus condiciones de posibilidad sólo de manera *hipotética*. Con estas premisas se podría justificar la fe acaso de manera funcional, esto

es, como medio apropiado para alcanzar el propósito implicado por el querer-ser-uno-mismo. Una fundamentación funcional es válida, pero no resulta suficiente para que aquello que Theunissen desea fundamentar con el argumento kierkegaardiano, a saber, la tesis siguiente: «El devenir de la libertad *de* sí a la libertad *por* sí sucede en razón de la fe misma como génesis comunicativa del ser-uno-mismo»[27]. La fe que se fundamenta funcionalmente se destruye a sí misma.

Theunissen sobrevalora el alcance del argumento kierkegaardiano que él ha reconstruido. Tampoco la complementación, en términos propios de la filosofía dialógica, de la comunicación vertical con Dios mediante el eje horizontal de la relación interpersonal aporta el beneficio esperado. Desde el punto de vista de un análisis en términos de la pragmática formal, los sujetos que actúan comunicativamente y que se orientan de acuerdo con pretensiones de validez trascendentes son ciertamente confrontados con una trascendencia desde dentro en cada acto de entendimiento logrado. Theunissen, empero, no quiere darse por satisfecho con esta frágil verdad. Quiere reconocer en los actos logrados de entendimiento una trascendencia que irrumpe en la historia: el presente prometedor de un poder absoluto posibilitante de nuestra libertad finita. De este modo sigue ofreciendo nuevos argumentos para transformar el «salto» kierkegaardiano en un tránsito racionalizable *a posteriori*[28]. Theunissen es demasiado filósofo como para poder aceptar la siguiente frase de Dostoiewski (en una carta a Natalja Vonwisin del 20 de febrero de 1854): «Si alguien me probara que Cristo se encontrara fuera de la verdad y esto fuera realmente así, que la verdad estuviera fuera de Cristo, preferiría permanecer antes con Cristo que con la verdad». Theunissen cree tener *razones filosóficas* que le autorizan y le ratifican en su atenimiento a un concepto deshelenizado de *eschaton*. Yo no soy capaz de reconocer estas razones, en

27. M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, cit., p. 360.

28. Sobre esta cuestión versan también los interesantes estudios sobre la vivencia del tiempo de los pacientes psiquiátricos: «Können wir in der Zeit glücklig sein?» y «Melancholisches Leiden unter der Herrschaft der Zeit», en *ibid.*, pp. 37-88 y 218-284. Estos intentos de una apropiación filosófica de conocimientos psicológicos (sobre todo de la Escuela de Binswanger) los entiendo como pasos en el segundo de los tres caminos aún transitables del pensamiento filosófico.

todo caso no soy capaz de reconocer motivos racionales para la convicción de tener tales razones.

V

Extraigo un motivo para esta certeza de la áspera polémica que Theunissen mantiene, en la estela de la crítica hegeliana a Kant, contra el formalismo de la ética deontológica[29]. La libertad, en el sentido moral de autodeterminación, se manifiesta en la voluntad libre; y Kant llama «libre» a la voluntad que está sujeta a consideraciones morales y que hace aquello que es de interés general para todos. El cometido de la teoría moral consiste en la explicación de cómo son posibles los juicios morales correctos. Básicamente, nos seguimos creyendo capacitados para decidir de modo racional sobre cuestiones prácticas. Dado entonces que, en general, las ideas de justicia y solidaridad están estrechamente entretejidas con la forma de la socialización comunicativa, la ética comunicativa intenta explicar estos hechos desde las presuposiciones pragmáticas generales de la acción comunicativa y de la argumentación. Contra esta concepción débil de la moral, Theunissen renueva la crítica hegeliana a la impotencia del deber abstracto. De hecho, las consideraciones morales, si deben adquirir eficacia práctica, tienen que cerciorarse con la aquiescencia de formas de vida concretas[30]. Esto es, dichas consideraciones apelan a las fuerzas *necesitadas de aliento* de seres humanos autónomos que pueden saber que, aunque dependientes del favor de las circunstancias, se sostienen por sí mismos.

De modo diferente suceden las cosas con la libertad en el sentido ético de la autorrealización. Se manifiesta en una forma de vida consciente cuyo éxito no puede exigirse exclusivamente de la autonomía de los seres finitos. Theunissen parece partir de que la ética tiene el cometido de explicar el ser-uno-mismo logrado de manera análoga a como la teoría moral explica el hecho

29. *Ibid.*, pp. 29-32.

30. J. Habermas, «¿Qué es lo que hace a una forma de vida ser «racional»?», en Íd., *Aclaraciones a la ética del discurso,* trad. de J. Mardomingo, Trotta, Madrid, 2000, pp. 35-51.

de que nos seguimos creyendo capacitados para emitir juicios morales correctos. La ética, sin embargo, tiene que designar luego una instancia que garantice a todos la misma posibilidad de una vida no malograda con el fin de poder presuponer, a modo de *factum* trascendental, el *poder*-ser-uno-mismo como la capacidad de emitir juicios morales correctos. Ahora bien, una vida no malograda no depende de nosotros de la misma manera que juzgar y actuar moralmente de modo correcto. Pero aunque esto dé lugar igualmente a la pregunta trascendental por las condiciones de su posibilidad, el hecho de su indisponibilidad explica por qué el ser-uno-mismo logrado tiene que ser garantizado por medio de un poder *distinto*. Esta situación del problema hace comprensible por qué Theunissen no puede renunciar por razones de estrategia argumentativa a la referencia a la libertad absoluta. Pero Kant vio que, dada la lógica de *este* tipo de problemática, Dios sólo puede justificarse, en el mejor de los casos, como un postulado práctico. Nuestra necesidad de no estar desesperados y también de mantener bajo el dominio del tiempo las perspectivas de felicidad no es ninguna razón suficiente para que la filosofía dé una referencia *fiable*.

Esta reflexión pone en claro, cuando menos, el punto polémico: en las condiciones del pensamiento postmetafísico, ¿podemos responder a la clásica cuestión de la buena vida —en su versión moderna de la cuestión del ser-uno-mismo logrado— no sólo de manera formal, sino, por citar un ejemplo, de modo tal que podamos trazar un perfil filosófico del mensaje evangélico?

Presumo que un motivo añadido de la respuesta afirmativa de Theunissen a esta cuestión se encuentra en la descripción selectiva del proceso comunicativo. En vez de agotar el pleno sentido del sistema de los pronombres personales, la filosofía dialógica invierte la relación sujeto-objeto, esto es, la relación resaltada por la filosofía de la conciencia entre la tercera y la primera persona, por la mera relación entre la primera y la segunda persona. La relación epistémica consigo mismo había sido pensada en primer lugar siguiendo el modelo de la auto-observación; en lugar de este modelo de reflexión entra en juego ahora una relación consigo mismo mediada comunicativamente que está estructurada según el arquetipo de la relación dialógica yo-tú. Se concibe como una relación práctica consigo mismo, a saber, de acuerdo

con la acentuación de la segunda o la primera persona como amor o como libertad mediada comunicativamente, esto es, como ser-*en-el-otro*-estando-en-uno-mismo o como ser-uno-*mismo*-estando-en-el-otro. De este modo, un caso especial, como es la autocomprensión ética recíproca sobre quién se es y quién se desea ser, se èleva a caso prototípico del proceso de entendimiento en general.

La filosofía del diálogo desvía la atención de la estructura del entendimiento mismo y la fija en la autocomprensión existencial de los participantes que sobreviene *como consecuencia de* una comunicación exitosa. En la estructura del entenderse-con-otro-sobre-algo, dicha filosofía descuida, por mor de la mera intersubjetividad, la referencia con el mundo objetivo, esto es, con aquello *sobre lo que* versa la comunicación. Con ello, la dimensión de la pretensión de verdad se retrae en favor de la autenticidad. E incluso esta dimensión puede mantenerse abierta frente al repliegue narcisista de un discurso de autocomprensión sin referencia al mundo únicamente por medio de un universal introducido, como quien dice, de manera subrepticia y que sólo debe posibilitar la comunicación como tal.

Por esta razón, ya en 1969 Theunissen había reclamado una «absoluta objetividad que fuera más allá de la intersubjetividad y que fundamente al sujeto sin más»[31]. En un estudio posterior, que está dedicado a la «oscura» relación entre universalidad e intersubjetividad, el autor repite la tesis de que «en nuestra autorrealización tenemos que llevar a cabo la universalidad»[32]. Theunissen no cree poder renunciar a la referencia fundamentalista de una instancia que garantice la objetividad y la verdad porque si no «la intersubjetividad [...] sólo resultaría ser una subjetividad ampliada»[33]. La necesidad de un correctivo tal se suprime, sin embargo, tan pronto como liberamos a la estructura del entenderse-con-otro-sobre-algo de la restricción exclusivista, en términos de la filosofía dialógica, «al otro». Cuando *integramos* la perspectiva de tercera persona sobre algo en el mundo objetivo con la pers-

31. M. Theunissen, *Kritische Gesellschaftstheorie*, cit., p. 30.

32. M. Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, Frankfurt a. M., 1982, p. 8.

33. M. Theunissen, *Kritische Gesellschaftstheorie*, cit., p. 31; Íd., *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, cit., p. 27.

pectiva performativa de la primera y segunda persona participante se desbarata también la complementariedad que Theunissen sostiene acerca de la relación entre libertad comunicativa y amor. La libertad comunicativa adopta luego la forma profana, pero no abyecta, de la responsabilidad personal de los sujetos que actúan comunicativamente. Este tipo de responsabilidad consiste en que los participantes pueden orientar su acción por pretensiones de validez, formulando pretensiones de validez, tomando posición «a favor» o «en contra» de las otras pretensiones de validez y asumiendo obligaciones ilocucionarias.

En el intercambio de la libertad comunicativa de los sujetos finitos se abre el horizonte en el que experimentamos *también* el predominio del pasado sobre el futuro como estigma tanto de la realidad social como de la biográfica. Theunissen, con razón, muestra un interés por aquellos fenómenos que dan información sobre si nos adaptamos a dicha realidad de manera cínica o si nos sometemos melancólicamente, si desesperamos de ella o si nos desesperamos. El filósofo, sin embargo, deberá dar una descripción de estos fenómenos que, aunque en ningún caso sea desoladora, sí sea *diferente* de la de los teólogos. Las reflexiones sobre la vida desdichada son tareas tanto de unos como de otros; pero tan sólo se diferencian por el estatuto y por la pretensión cuando los discursos teológico-filosóficos están disociados[34]. Los discursos filosóficos se reconocen si permanecen más acá de la retórica de la fatalidad y la promesa.

Por supuesto, cuando las anomalías mismas se convierten en norma, algo que Theunissen mantiene como dado, comienzan a desdibujarse los fenómenos. Para llegar a ver los fenómenos relevantes en general se tendría que dar el caso de que la filosofía actuara al modo, pero sólo *al modo*, de una teología negativa.

[Traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo]

34. J. Habermas, «Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá», en Íd., *Textos y contextos*, trad. de M. Jiménez Redondo, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 149-175.

RASTREAR EN LA HISTORIA LO OTRO DE LA HISTORIA. SOBRE EL *SHABBETAY ZWI* DE GERSHOM SCHOLEM

En 1957, dieciséis años después de la versión original inglesa, apareció una traducción alemana de la obra de Gershom Scholem *Las grandes tendencias de la mística judía*. Quien haya considerado entonces este libro como la obra capital del gran investigador de la Cábala se ha de rendir ante la presencia de una obra aún mejor. Pues en esos mismos años Scholem publicó una amplia biografía de aquel Shabbetay Zwi que en 1666, desde el movimiento herético que él mismo había promovido, se convirtió al islam en El Cairo. En inglés no apareció la obra hasta 1973, en una edición ampliada y autorizada por Scholem. Pasarían otra vez casi dos décadas hasta que la Jüdische Verlag ofreciera la edición alemana proyectada desde hacía tiempo. El libro tiene una extensión de mil noventa y tres páginas; con este número de páginas no estaría satisfecha la sensibilidad de Scholem para el juego numérico de la Cábala. Cuando en una visita a Jerusalén me regaló un ejemplar en inglés del *Shabbetay Zwi*, Scholem se fijó con una mirada significativa en la última página: alcanzaba la cifra redonda de mil. Quizás él pensaba en el empuje utópico de aquellos movimientos milenaristas que al final de *nuestro* milenio son juzgados más bien con escepticismo. Scholem sabía, por supuesto, que el número de páginas se había logrado de manera casual.

Este gesto de ambigüedad intencionada impregna el conjunto de la obra de este erudito, que moviliza el arsenal de la investigación de fuentes críticas para buscar como historiador una verdad

que mediante la tradición histórica más que desvelarse se desfigura. Esto vale no sólo para la verdad sobre el movimiento shabbetaico[1]. Scholem ha tratado en general la filología relativa a la historia de la Cábala como un asunto irónico:

> ¿Permanece visible en él, en el filólogo, algo de la ley de la cosa misma o desaparece precisamente lo esencial en esta proyección de lo histórico? La incertidumbre de la respuesta a esta pregunta pertenece a la naturaleza del planteamiento filológico mismo; y así la esperanza de la que vive este trabajo conserva algo irónico[2].

¿De qué esperanza se habla aquí? Los relatos de los místicos deben haber cumplido para Scholem aquel tipo de expectativa que en otras generaciones se despertó mediante las palabras de los profetas. Scholem ha creído en el talento de la iluminación mística. Aunque sólo una vez encontró dicha capacidad de inspiración, según él mismo me dijo: en la persona de su amigo Walter Benjamin. En una dedicatoria de 1941 Scholem caracterizó el genio del amigo mediante «la profundidad del metafísico, la penetración del crítico y el saber del erudito»: el talento místico no se mencionaba entonces. Pero la fijación de toda una vida en el amigo, la tenacidad apasionada con la que él persiguió hasta el final las huellas dispersas del manuscrito de los *Pasajes*, presuntamente perdido, hablan de que Scholem vio en Benjamin un espíritu imbuido de inspiración iluminadora.

Lo que la potencia visual de la mirada volcada hacia dentro descubre, la visión mística, se sustrae sin embargo a la palabra, al medio de la transmisión. La naturaleza de la verdad mística es paradójica: «Puede ser conocida, pero no puede ser transmitida, y precisamente eso en la que resulta transmisible ya no la contiene»[3]. Scholem busca en la historia lo otro de la historia. El desasosiego que despierta esta paradoja constituye al mismo tiempo la fuente de motivación de su trabajo histórico.

Este desasosiego explica también su interés por aquellos mo-

1. El movimiento shabbetaico de la segunda mitad del siglo XVII fue, sin duda, el movimiento mesiánico de mayores dimensiones en la historia judía después de la destrucción del Templo y la revuelta de Bar Kokba (*N. del T.*).

2. G. Scholem, «Zehn unhistorische Sätze über Kabbala», en Íd., *Judaica* 3, Frankfurt a. M., 1973, p. 264.

3. *Ibid.*, p. 264.

vimientos heréticos que quieren superar definitivamente el mal mediante infracciones de la ley dirigidas a tal fin, así como a acelerar el comienzo del tiempo mesiánico. Benjamin había detectado la antinomia en una esfera completamente diferente, a saber, en el surrealismo contemporáneo que quiere disolver sentimientos ambivalentes mediante ataques calculados a la forma rígida de la percepción y así renovar remotos *shocks*. Estos experimentos estéticos sólo le podían parecer a Scholem débiles imágenes de aquellas acciones antinómicas de las que había brotado una fuerza incomparablemente superior. Scholem, el erudito burgués, no se identificó ciertamente con el extremismo religioso. Expuso a las claras, y sin indulgencia alguna, lo patológico de la opalescente figura de Shabbetay Zwi y sus manifestaciones de charlatanería. Pero, al mismo tiempo, Scholem subrayó la fuerza innovadora de los movimientos heréticos. Por medio de documentos históricamente accesibles estos movimientos suministran los comprobantes más expresivos de la realidad de un conocimiento que en su núcleo no verbalizable se sustrae a la transmisión histórica.

El movimiento shabbetaico es, ciertamente, sólo el penúltimo eslabón en la cadena de la historia de la influencia de la Cábala que Scholem saca a la luz desde las oscuras fuentes de manuscritos echados a perder.

(1) En primer lugar se ocupa de la doctrina de Isaac Luria, que en el Safed palestino fundó a mediados del siglo XVI una escuela ampliamente influyente. La mística de Luria rompe sobre todo con el pensamiento que dominaba en la cabalística del *Zóhar* de la Alta Edad Media[4]. Con sus medios neoplatónicos de reflexión, sólo podían determinarse *de modo privado* lo malo y lo no verdadero, en general, los fenómenos negativos de lo nocivo, lo patológico o lo hostil, como perturbación o agotamiento de la idea o, dicho de otro modo, como contaminación material de un ser ideal. A lo negativo le falta el mordiente de la tenacidad, el carácter de lo resistente e incluso de lo productivo. Pero

4. El *Zóhar* o *Libro del Esplendor*, que data de fines del siglo XIII, ha conservado durante mucho tiempo en amplios círculos judíos un rango de texto sagrado con autoridad indiscutible (*N. del T.*).

con esto se desactivaba de antemano el problema de la teodicea. La cuestión de cómo en un mundo creado por Dios es posible el mal en general sólo puede mantener una forma consecuente si tomamos en serio lo negativo en su positividad singular y lo retrotraemos a un origen en el proceso de la misma vida divina.

Precisamente esto es lo que aporta la idea original de Luria del *tsimtsum* [«contracción»]. Dios, que es originariamente todo, se contrae sobre sí mismo, se encoge, por decirlo así, para crear espacio para sus criaturas. La imagen de Luria de la contracción o del repliegue en sí mismo debe explicar la nada de la que Dios después crea el cielo y la tierra[5]. Mediante esta contracción inicial surge (como Jakob Böhme diría coincidiendo en un punto particular con la mística de Luria) una naturaleza en Dios, un punto de conexión entre la obstinación y la yoidad. La polarización entre este oscuro fundamento en Dios y su amor expansivo determina ya el proceso ideal de creación que se consuma en el amor y pensamiento de Dios. Este proceso se completa en la figura del primer Adán, del Adán Cadmón. Dicho más exactamente, se hubiera completado ahí si no se hubiera producido una catástrofe. Se rompieron las vasijas que no podían mantener más los destellos de la luz divina. Por medio de este suceso desconcertante adquiere un nuevo sentido el continuo proceso de creación: las luces derramadas y esparcidas tienen que erguirse de nuevo en el lugar de su origen legítimo. La resurrección o la reconstrucción del orden originario —el *tikún* [«restitución»]— hubiera logrado definitivamente su objetivo con la creación del segundo Adán, del Adán terrenal, si no se hubiera repetido la catástrofe con el pecado original. Esta vez, por así decirlo, el proceso de creación se escapó de la mano de Dios. Ahora, pues, la creación se desborda de la interioridad divina y prosigue en la historia universal exterior.

(2) El segundo eslabón en la cadena de la historia de la influencia de la Cábala lo conforma el eco que la mística de Luria encuentra en el pueblo judío: a la sazón, en el siglo del gran

5. Cf., al respecto, G. Scholem, «Creación de la nada y autolimitación de Dios», en *Conceptos básicos del judaísmo*, trad. de J. L. Barbero, Trotta, Madrid, 1998, pp. 47-74.

movimiento migratorio tras el fin de la Reconquista y la expulsión de los judíos de España. Este acontecimiento conmovió a toda la comunidad judía y prestó a la experiencia bíblica originaria del éxodo una actualidad renovada. A la luz de la mística de Luria, el sentido soteriológico de este exilio experimentó una nueva interpretación, a saber, se entendió como repetición de aquel exilio que Dios había emprendido antes de la creación entera. Ya Luria presentó la contracción inicial como un destierro que Dios tuvo que imponerse a sí mismo para poner en marcha el proceso de creación. Ahora este tenso drama del devenir divino se convierte en el alentador modelo de la historia terrenal. Pues tras el pecado original una parte de la responsabilidad por el éxito de la resurrección del mundo caído ha sido traspasada a los hombres:

> El proceso histórico y su espíritu más profundo, esto es, el acto religioso del judío, preparan el camino para la restitución final de todas las luces y chispas desparramadas. [...] Cada acto del ser humano está relacionado con esta tarea final que Dios ha asignado a sus criaturas [...] La redención de Israel incluye la redención de todas las cosas[6].

La aparición del Mesías había sido para Luria, ciertamente, sólo el sello de cierre de un proceso de reconstrucción sostenido por los creyentes mismos. En las comunidades judías, que estaban estigmatizadas por las experiencias del exilio y que estaban amenazadas por progromos varios, se desvía el acento. Frente a la fuerza de la oración pasa a primer plano la expectación del Mesías. Se desarrolla un interés, aún extraño al lurianismo clásico, por el papel y la persona del Mesías.

(3) El eslabón decisivo en la cadena lo conforma por eso la doctrina de Natán de Gaza. Ya antes del encuentro lleno de consecuencias con Shabbetay Zwi había tenido visiones que le indujeron a interpretar el papel del Mesías de una nueva manera. El alma del Mesías —que ya tras la «rotura de las vasijas» se había precipitado en el abismo— fue apresada por las fuerzas del mal.

6. G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. de B. Oberländer, Siruela, Madrid, 1996, p. 299.

Es la serpiente sagrada que está cercada por la serpiente maligna. Por ello la existencia del Mesías se torna profundamente ambigua. En el acto último del drama de la salvación de la historia universal se repite por tercera vez aquella dialéctica del ocultamiento que surge en el principio y que se había manifestado ya dos veces: en la rotura de las vasijas y en el pecado original de Adán. El Mesías precipitado en el abismo puede triunfar definitivamente sobre las últimas y obstinadas fuerzas del mal sólo mediante sus propios medios. Natán describe esta lucha en la forma de un comentario del Apocalipsis: el Mesías hará cosas magníficas y horribles y será entregado al martirio para cumplir la voluntad de su Creador. Scholem escribió en 1941 en *Las grandes tendencias*:

> No es mi intención describir aquí la historia de la ascensión y fracaso del movimiento shabbetaico en los años 1665 y 1666, esto es, desde la proclamación de Shabbetay Zwi como Mesías hasta su apostasía del judaísmo y su conversión al islam cuando fue conducido ante el sultán turco. Yo no quiero relatar ni los pormenores de la biografía del Mesías ni la de su profeta Natán de Gaza, ni tampoco los detalles del amplio movimiento religioso de masas que como un paroxismo afectó a todos los rincones de la Diáspora, que merced a la influencia de la nueva cábala de alguna manera estaba preparada para un acontecimiento de este tipo. Un amplísimo círculo de personas se sometió a los ejercicios más extravagantes de penitencia [...] Pero, al mismo tiempo, con todo ello coincidió una explosión de alegría exaltada y de entusiasmo, pues se creía disponer ahora ante los ojos de una prueba patente de que todas penalidades de 1.600 años no habían sido en balde. Ya antes de que llegara realmente la redención muchos tuvieron la sensación de que ésta era una realidad. A lo largo de todo un año las masas estuvieron profundamente excitadas[7].

Precisamente este programa fue el que desarrolló Scholem con mucho aparato de erudición histórico-filológica. El hecho de que de los ocho capítulos del libro dedicara menos de uno a Natán de Gaza no debe, sin embargo, confundir acerca de quién desempeña aquí el papel principal. Natán es el regidor de la pieza en la que Shabbetay Zwi es la marioneta.

7. *Ibid.*, p. 314.

Shabbetay Zwi busca en la primavera de 1665 el encuentro con Natán de Gaza sólo para encontrar paz para su alma. Fue a verlo como el paciente va a ver a un médico del alma. Primeramente Natán le convence, mediante conversaciones mantenidas a lo largo de semanas, de su vocación de Mesías. Y únicamente la autoridad incontrovertida del erudito Natán de Gaza pudo convencer incluso a los más antiguos amigos y discípulos de Shabbetay Zwi de su identidad mesiánica. Es el profeta el que convierte al Mesías en Mesías:

> El carácter de Natán (era) totalmente diferente al de Shabbetay Zwi. Infructuosamente buscamos algunas de las cualidades sobresalientes del profeta en el Mesías: una actividad infatigable, persistencia inquebrantable sin altibajos maniaco-depresivos, pensamiento teológico original y gran talento literario. Las tentativas de Shabbetay en la teología [...] son sólo pálidas sombras en comparación con la intrepidez sistemática que hizo de Natán el primer gran teólogo de la cábala herética. A Shabbetay le faltaba todo encanto, toda dignidad y fuerza de atracción, [...] hasta fortaleza de carácter [...], e incluso en momentos de exaltación maniaca no «actuaba» él realmente y los gestos nerviosos y escandalosos carecían de efecto duradero. En el punto álgido del movimiento permaneció pasivo y su actividad se agotaba en actuaciones siempre caprichosas y «extrañas». Los dos hombres se complementaban mutuamente de una manera notable. Sin esta combinación nunca se hubiera desarrollado el movimiento shabbetaico. Shabbetay era un mal líder. Carente de toda voluntad y actuando sin plan alguno, era una víctima de su enfermedad y de sus ilusiones[8].

(4) Pero si para Scholem la relación entre estas dos figuras principales se concebía de esta manera, ¿por qué él ha dedicado toda su ambición a una biografía de Shabbetay Zwi? ¿Por qué ha perseguido a lo largo de más de mil páginas de una manera detectivesca y con un furor positivista, que le honra como el erudito más destacado de la Escuela Histórica alemana, la vida de este Mesías dudoso hasta en los detalles más insignificantes y nos la ha presentado espléndidamente como una novela histórica elaborada con fuentes críticas? Para responder a estas preguntas tenemos aún que considerar el último eslabón de la cadena: la

8. G. Scholem, *Sabbatai Zwi*, Frankfurt a. M., 1992, pp. 243 ss.

transformación del mesianismo herético que Scholem denomina «nihilismo religioso».

Scholem lo estudia mediante el ejemplo de la figura populista de Jakob Frank, que se erigió en la región de Galizia en la reencarnación de Shabbetay Zwi y que en 1759 se convirtió al catolicismo. También Jakob Frank practicó la caída en el abismo como la vía subversiva de la salvación: «Líbrate de toda ley y prescripción, de toda virtud, de la continencia y la pudicia. Líbrate de la santidad misma. Desciende a ti mismo como a una tumba»[9]. Ahora la doctrina antinómica de la santidad del pecado ya no explica las actuaciones extrañas de Mesías, sino que más bien se eleva a ley de la praxis transgresora de la ley de toda la comunidad.

Lo que a Scholem le fascina es la transformación dialéctica del mesianismo en ilustración; pues las energías utópicas liberadas por el mesianismo herético se desviaron finalmente durante la Revolución francesa a objetivos políticos de carácter inmanente. Este camino lo recorrió de manera ejemplar el frankista Moses Dobrushka, que se hizo católico cuando Thomas von Schönfeld se erigió en representante de la ilustración josefina, fundó una orden masónica y, tras el estallido de la Revolución francesa, se convirtió en jacobino: «En abril de 1794, con cuarenta años, fue enviado a la guillotina, junto con Danton, bajo el nombre de Junius Frey»[10]. Esta conversión de religión en ilustración ilumina ahora la interesante conexión entre la historia de la influencia de la Cábala y la comprensión que Scholem tenía de sí como investigador de la misma. Scholem es un investigador de la historia que ya no puede retroceder al umbral de la Ilustración histórica y no quiere conformarse, pues, con el «velo de niebla histórica que cubre el propio ámbito temático como historia de la tradición mística». La ilustración es, para Scholem, el destino, aunque no deba tener la última palabra. Siempre consideró a Marx y Freud como auténticos renegados; estaba convencido de que también los impulsos religiosos de los últimos shabbetaicos no se asimilaron sin dejar resto alguno en la utopía política. No obstante, todos nosotros nos hemos convertidos en hijos e hijas de la Revo-

9. G. Scholem, «Die Metamorphose des häretischen Messianismus», en Íd., *Judaica* 3, cit., p. 208.
10. *Ibid.*, p. 212.

lución francesa. Scholem ha experimentado la transformación de la religión en ilustración como algo tan insoslayable como insatisfactorio. Y en este dilema se encuentra presa la investigación histórico-filológica de la Cábala.

Así, pues, a Scholem no le quedó otro remedio que incorporar el motivo antinómico a su propia praxis; se atrincheró en el positivismo para romper desde dentro el velo de niebla que cubre los hechos históricos. La renuncia cientificista a la investigación crítica del material histórico debería ponerle al alcance una verdad que trasciende a toda historia porque se manifiesta únicamente a los ojos internos. Entiendo el trabajo detallista de esta admirable biografía de Shabbetay Zwi, realizada según todas las reglas del quehacer académico, *también* como un *exercitium*, esto es, como un ejercicio con el que Scholem quería al menos *encerrar* las visiones de este Natán de Gaza. Scholem se ha colocado una sola vez, en sus «Diez reflexiones ahistóricas sobre la Cábala», las lentes del científico y se ha dado a conocer como teólogo negativo. La tercera sección trata de la naturaleza medial de todo conocimiento proporcionado por la tradición y la interpretación, que de nuevo siempre rebota sin consuelo alguno el sinsentido del conocimiento más elevado reservado a la inspiración mística. Esta reflexión desemboca en una frase casi consoladora:

> El «quién» es la última palabra de toda teoría y es bastante sorprendente que la teoría vaya tan lejos que se olvide del «qué» al que estaba adherido su origen[11].

[Traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo]

11. *Ibid.*, p. 266.

ISRAEL O ATENAS. ¿A QUIÉN PERTENECE LA RAZÓN ANAMNÉTICA? JOHANN BAPTIST METZ Y LA UNIDAD EN LA MULTIPLICIDAD MULTICULTURAL*

El pensamiento de Johann Baptist Metz me fascina también porque, pasando por alto ciertas distancias, reconozco en él intenciones comunes. El hecho de que a alguien que, desde una perspectiva filosófica, adopta la posición de un ateísmo metódico se le planteen las mismas cuestiones que a un teólogo, resulta menos sorprendente que el paralelismo de las respuestas. Intentando conseguir cierta claridad en torno a estos paralelismos quiero mostrar mi agradecimiento al teólogo contemporáneo.

Metz, refiriéndose a su propia biografía, ilustró en su día el hecho de la simultaneidad de lo no simultáneo con el que nos topamos hoy en el abanico multicultural de una sociedad mundial descentrada:

> Procedo de una pequeña ciudad bávara profundamente católica. Viniendo de allí, se viene de muy lejos. Es como si uno no hubiera nacido hace cincuenta años (o hace sesenta y cinco) sino en algún punto en los márgenes crepusculares de la Edad Media. Me costó mucho esfuerzo descubrir cosas que otros, que «la sociedad», según parece, hacía tiempo que ya habían descubierto [...]: la democracia en la cotidianeidad política, por ejemplo, el trato con una esfera pública difusa, reglas de juego para el conflicto incluso en la vida familiar, etc. Mucho resultaba extraño y, en realidad, continuó siendo siempre extraño[1].

* Contribución al simposio que tuvo lugar en Münster el 16 de junio de 1993 con ocasión del acto de investidura de Johann Baptist Metz como profesor emérito.

1. J. B. Metz, *Unterbrechungen*, Gütersloh, 1981, p. 13.

Ante este trasfondo de experiencias Metz se ha opuesto a una posición meramente defensiva de la Iglesia católica frente a la modernidad y ha abogado por una participación productiva en los procesos de la Ilustración burguesa y postburguesa. Si la visión bíblica de la salvación no significa solamente la redención de la culpa individual sino que incluye también la liberación colectiva de situaciones de miseria y de opresión (y, por tanto, junto al elemento místico contiene también un elemento político), la marcha escatológica hacia la salvación de los que sufren injustamente está en contacto con los impulsos de la historia de la libertad en la modernidad europea.

Pero tan graves consecuencias tiene la insensibilidad frente al potencial emancipatorio de esta historia como la ceguera frente a la dialéctica de la Ilustración. A la Ilustración le ha quedado oculto durante demasiado tiempo el reverso bárbaro de su propio espejo, y ello porque a la luz de sus pretensiones universalistas ha pasado por alto el núcleo particularista de su origen occidental. Este racionalismo empedernido, aferrado a sí mismo, se ha transformado en la muda violencia de una civilización capitalista de ámbito mundial que asimila las culturas ajenas y relega al olvido las propias tradiciones. El cristianismo, que creyó poder servirse de esta civilización como un «inocente catalizador para la misión de propagación universal de su esperanza», y la Iglesia, que creyó que podía enviar a sus misioneros siguiendo las huellas de los colonizadores europeos, participaron involuntariamente en esta dialéctica de desencantamiento y pérdida de memoria. De ahí se explica el diagnóstico que hace Metz de la teología y la exigencia práctica con la que confronta a su Iglesia.

El diagnóstico dice así: a través de la razón filosófica de procedencia griega, un cristianismo helenizado se ha dejado distanciar tanto de sus propios orígenes en el espíritu de Israel que la teología se ha vuelto insensible frente al grito del sufrimiento y frente a la demanda de justicia universal (1 y 2). Y la exigencia es del siguiente tenor: la Iglesia eurocéntrica surgida del suelo del helenismo debe superar su autocomprensión monocultural y, teniendo presente su contexto judaico original, desplegarse como una Iglesia universal culturalmente policéntrica (3).

1. *Israel* versus *Atenas*

Metz no se cansa de reclamar para el cristianismo la herencia de Israel. «Jesús no fue cristiano, sino judío». Con esta provocativa fórmula no tan sólo se opone al antisemitismo cristiano y le pasa cuentas a la *ecclesia triumphans* por su actitud victoriosa, profundamente cuestionable, frente a una sinagoga cegada y humillada[2]; con ello se rebela sobre todo contra la apatía de una teología que parece no haberse visto afectada por Auschwitz[3]. Esta crítica obedece a un impulso práctico-existencial. Pero significa también que un cristianismo helenizado, al rechazar su origen judaico, se ha separado de la fuente de la razón anamnética y se ha convertido en expresión de una razón idealista y errática, incapacitada para la memoria y el recuerdo histórico. Quien entienda el cristianismo «agustinianamente» como síntesis de razón y fe —proviniendo la razón de Atenas y la fe de Israel— está seccionando, partiendo en dos, el espíritu del cristianismo[4]. Frente a la división del trabajo entre la razón filosófica y la fe religiosa, Metz insiste en el contenido racional de la tradición de Israel; concibe la fuerza de la rememoración histórica como un elemento de la razón: «Esta razón anamnética se resiste al olvido, incluso al olvido del olvido que anida en toda simple historización del pasado»[5]. Desde este punto de vista la filosofía de raíz griega aparece como administradora de la *ratio*, de las fuerzas de un entendimiento (*Verstand*) que es hecho entrar en razón solamente mediante el vínculo con la memoria que se remite a Moisés y a su promesa. En este sentido, una teología que partiendo de su alienación helenística regresa a sus propios orígenes tiene, frente a la filosofía, la última palabra: «[esta teología] apela al nexo indisoluble entre *ratio* y memoria (expresado en términos modernos: a la fundamentación de la razón comunicativa en la razón anamnética)»[6].

2. K. J. Kuschel (ed.), *Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch*, Stuttgart, 1990, pp. 23 ss.
3. J. B. Metz, *Más allá de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca, 1982.
4. J. B. Metz, «La razón anamnética», en Íd., *Por una cultura de la memoria*, trad. de J. M.ª Ortega, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 73-79.
5. J. B. Metz, «Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt»: *Stimmen der Zeit* 5 (1992), p. 24.
6. *Ibid.*

Si se observa este enunciado a contraluz filosófica, no es sólo la relación de fundamentación lo que suscita contradicciones. También resulta demasiado simple la imagen bosquejada de una tradición filosófica que, sin duda, no se agota en platonismo, sino que en el curso de su historia ha hecho suyos contenidos de la tradición judeo-cristiana y, mediante la herencia de Israel, se ha visto conmocionada hasta lo más hondo de sus raíces griegas. Ciertamente que el idealismo filosófico desde san Agustín hasta Hegel, pasando por santo Tomás de Aquino, ha producido aquella síntesis mediante la cual el Dios con el que Job se ve confrontado se ha transformado en el concepto de Dios de los filósofos. Pero la historia de la filosofía no es solamente la del platonismo, sino también la de la protesta frente al mismo. Estas protestas, bien hayan aparecido bajo el signo del nominalismo o del empirismo, del individualismo o del existencialismo, del negativismo o del materialismo histórico, pueden concebirse como otros tantos intentos de recuperar el potencial semántico del pensamiento salvífico en el universo del habla fundamentadora. Con ello han penetrado en la filosofía intuiciones prácticas que de suyo son ajenas al pensamiento ontológico y a las transformaciones que éste ha sufrido en términos de teoría del conocimiento y de filosofía del lenguaje.

Metz reúne estos motivos no-griegos en el foco *único* del acto de rememorar (*Eingedenkens*). Entiende la fuerza del recuerdo en el sentido de Freud, como la fuerza analítica del «traer a consciencia», pero sobre todo en el sentido de Benjamin, como la fuerza mística de una reconciliación retroactiva. El acto de rememorar, de mantener el recuerdo, salva de la ruina aquello que no queremos perder y que, sin embargo, se halla en el mayor de los peligros. Este concepto religioso de «salvación» excede sin duda el horizonte de aquello que la filosofía puede hacer plausible bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico. Pero a partir del concepto de rememoración salvadora se abre el campo de aquellas experiencias y motivos religiosos que tuvieron que hacerse oír durante largo tiempo ante las puertas del idealismo filosófico hasta que finalmente fueron tomados en serio y, desde dentro, pudieron sembrar inquietud en una razón dirigida en principio sólo al cosmos. Pero no todo quedó en inquietud. En el curso de una evolución que conduce desde la contemplación in-

telectual del cosmos hasta la razón encarnada lingüísticamente, pasando por la autorreflexión del sujeto cognoscente, el *logos* griego se ha transformado. Actualmente ya no se centra solamente en la relación cognitiva con el mundo —en el ente como ente, en el conocer del conocer o en el significado de enunciados que pueden ser verdaderos o falsos—. Lo que ha desplegado toda su fuerza también dentro de la filosofía y ha posibilitado que la razón argumentativa sea receptiva a las experiencias prácticas de la amenazada identidad de seres que existen históricamente es más bien la idea de una unión que augura al pueblo de Dios y a cada uno de sus miembros una justicia que se impone a toda una historia de sufrimiento; es la idea de una alianza que engarza libertad y solidaridad en el horizonte de una intersubjetividad íntegra e incólume.

Sin esta infiltración de ideas de origen genuinamente judaico y cristiano en la metafísica griega no hubiéramos podido constituir aquel entramado de conceptos específicamente modernos que convergen en un concepto de razón a la vez comunicativa e históricamente situada. Pienso en el concepto de libertad subjetiva y en la exigencia de igual respeto para todos y cada uno, incluso y precisamente para aquel que por su particularidad y su diferencia nos resulta más ajeno. Pienso en el concepto de autonomía, de una autovinculación de la voluntad en virtud de una intelección moral que depende de relaciones de reconocimiento recíproco. Pienso en el concepto de un sujeto socializado que se individualiza a lo largo de su vida y que como individuo insustituible es al mismo tiempo miembro de una comunidad, es decir, sólo puede llevar una auténtica vida propia en convivencia solidaria con los otros. Pienso en el concepto de liberación, tanto en el sentido de emancipación de condiciones humillantes como en el sentido de proyecto utópico de una forma de vida lograda. La irrupción del pensamiento histórico en la filosofía ha propiciado finalmente la comprensión de que el tiempo vital tiene fijado su propio plazo de vencimiento, nos ha hecho conscientes de la estructura narrativa de la historia en la que nos vemos envueltos así como del carácter sobrevenido de todo aquello que nos acontece. A ello debe añadirse también la consciencia de falibilidad de la mente humana y de la contingencia de las condiciones bajo las cuales ésta sigue sosteniendo todavía pretensiones incondicionadas.

La tensión entre el espíritu de Atenas y la herencia de Israel no ha tenido menos consecuencias en la filosofía que en la teología. Pero si el pensamiento filosófico no se resuelve simplemente en la labor sintética de aquel idealismo que llevó al paleocristianismo de Occidente —concebido eclesialmente— a ser pensado en términos teológicos, entonces la crítica al cristianismo helenizado tampoco puede dirigirse contra la razón argumentativa *per se*, ni contra la razón impersonal de los filósofos en cuanto tal. También la anámnesis y la narración pueden ofrecer razones e impulsar con ello el discurso filosófico, aunque aquí no tengan la última palabra. Si bien la razón profana se mantiene escéptica frente a la causalidad mística de un acto de rememoración inspirado en términos salvíficos y no otorga crédito alguno a la mera promesa de restitución, no por ello es necesario que los filósofos dejen solamente en manos de los teólogos aquello que Metz llama la «razón anamnética». Quiero aclarar esto refiriéndome a dos cuestiones que para Metz son de especial interés en términos teológicos o de política eclesiástica.

2. *El problema de la teodicea*

La cuestión relativa a la salvación de los que sufren injustamente es quizá el motor más importante que mantiene activo el discurso sobre Dios. Metz se revuelve decididamente contra una depotenciación platonizante de esta cuestión que, después de Auschwitz, se plantea a los cristianos con más radicalidad que nunca[7]. Fueron de nuevo los medios de reflexión de la tradición griega los que permitieron diferenciar el Dios redentor del Dios creador del Antiguo Testamento, al que se exoneraba así de la responsabilidad por las barbaridades de una humanidad pecadora. Dios mismo no debía estar implicado en su obra «transida de dolor». Contra esta mitigación idealista del sufrimiento evoca Metz una «cultura de la añoranza», una cultura del recuerdo que conserva vivo, sin falsa necesidad de consuelo, el desasosiego existencial propio de la interpelación vehemente a Dios, estimulando con ello la esperan-

7. J. B. Metz, «Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz»: *Concilium* 20 (1984), pp. 382-389.

za —alentada escatológicamente— y la sensibilidad por un futuro que, aunque en suspenso, llega ya hasta la actualidad[8]. Según la doctrina nietzscheana del eterno retorno, la esperanza bíblica en el futuro no debe quedar disuelta en el elemento de una eternidad entendida en términos griegos[9].

Incluso para esta protesta, que alcanza hasta los ámbitos más profundos de la experiencia religiosa, se encuentra un paralelismo en aquella corriente subterránea del pensamiento filosófico que, frente al intento neoplatónico de establecer una gradación entre lo bueno y lo verdadero, insiste en la positividad y en el sentido propio de lo negativo. Igual que ocurre con la teología, que llevada hasta el extremo acaba en escatología, también esta tradición —que desde Jakob Böhme, pasando por Baader, Schelling y Hegel llega hasta Bloch y Adorno— quiere convertir la experiencia de la negatividad de lo existente en la fuerza dialéctica impulsora de una reflexión que debe romper con el dominio de lo pasado sobre lo futuro. Dado que la filosofía no parte de la premisa de un Dios a la vez omnipotente y justo, resulta claro que no puede reivindicar una «cultura de la añoranza» —es decir, un sentido para todo aquello que se ha visto malogrado o que ha sido objeto de desposesión— basándose en la cuestión de la teodicea. En cualquier caso, actualmente la filosofía tiene menos que ver con la glorificación idealista de una realidad necesitada de redención que con la indiferencia frente a un mundo que ha sido reducido, por medios empiristas, a una figura sin contornos y totalmente sordo para lo normativo.

Los frentes se han invertido. El historicismo —hoy dominante— de los paradigmas y las imágenes del mundo, es un empirismo de segundo nivel que resta seriedad a la pretensión de validez de carácter universalista que se halla detrás de las afirmaciones y negaciones realizadas por todo sujeto que toma posición; una pretensión de validez que si bien se sostiene siempre «ahora y aquí», en un contexto local, traspasa a su vez todos los criterios

8. J. B. Metz, «Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt», cit.; M. Theunissen habla en este contexto de un «futuro proléptico». *Vid.* J. Habermas, «Libertad comunicativa y teología negativa», en *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica,* trad. castellana de J. Carlos Velasco Arroyo, Trotta, Madrid, 1999, pp. 101-121.

9. M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M., 1991, p. 368.

meramente provinciales. Si un paradigma o una imagen del mundo tienen el mismo valor que el siguiente, si diferentes discursos codifican cada uno a su manera todo aquello que puede ser verdadero o falso, bueno o malo, entonces debe clausurarse aquella dimensión normativa que nos permite sin más identificar los rasgos de una vida fracasada, adulterada e indigna de un ser humano, y experimentarla como una privación. Por ello, frente al olvido historicista del mismo olvido, también la filosofía recurre a la fuerza de la anámnesis. Pero ahora es la razón argumentativa misma la que, en las capas mas profundas de sus propias presuposiciones pragmáticas, pone al descubierto las condiciones para la apelación a un sentido incondicionado y, con ello, mantiene abierta la dimensión de las pretensiones de validez que trascienden los espacios sociales y los tiempos históricos. De este modo abre una brecha en la normalidad de un acontecer intramundano al que le falta todo rasgo promisorio; una normalidad que de otra forma quedaría cerrada a cal y canto frente a cualquier experiencia de *ausencia* de solidaridad y de justicia. Por supuesto que esta filosofía, que incorpora la idea de la alianza en el concepto de razón comunicativa históricamente situada, tampoco puede ofrecer ninguna firme esperanza; se halla bajo el signo de una «trascendencia desde dentro» y debe contentarse con la fundamentada exhortación a una resistencia escéptica, pero no derrotista, «contra los ídolos y los demonios de un mundo que desprecia al ser humano».

La relación entre filosofía y teología vuelve a cambiar en el otro tema que, en términos de historia y política eclesiástica, más preocupa a Metz. Aquí la filosofía no solamente se esfuerza, como en la cuestión de la teodicea, en apropiarse los potenciales semánticos que se han conservado en la tradición religiosa, sino que incluso puede venir en ayuda de una teología que quiere clarificar la autocomprensión del cristianismo y de la Iglesia con respecto al pluralismo cultural y de concepciones del mundo[10].

10. J. B. Metz, «Theologie im Angesicht und vor dem Ende der Moderne»: *Concilium* 20 (1984), pp. 14-18.

3. *La Iglesia policéntrica universal*

Desde el concilio Vaticano II la Iglesia se halla ante la doble tarea de, internamente, abrirse a la multiplicidad de las culturas en las que ha arraigado hasta ahora el cristianismo católico y, hacia el exterior, buscar un diálogo en relación con las religiones de origen no cristiano, que no eluda la confrontación, en lugar de persistir en una apología defensiva. En ambas direcciones se plantea el mismo problema: ¿cómo puede mantener la Iglesia cristiana su identidad en la multiplicidad cultural de sus voces?; y ¿cómo puede la doctrina cristiana sostener la autenticidad de su búsqueda de la verdad en la disputa discursiva con imágenes del mundo concurrentes? Las respuestas que Metz ofrece son sugerentes. La Iglesia, que reflexiona en torno a los límites de su historia eurocéntrica a fin de armonizar la doctrina cristiana con la situación hermenéutica inicial de las culturas no-occidentales, no puede partir de la «idea de un cristianismo ahistórico, situado por encima de las culturas y étnicamente inocente», sino que más bien debe tener presente tanto su origen teológico como su implicación institucional en la historia del colonialismo europeo. Y un cristianismo que en el diálogo con otras religiones adopta una posición reflexiva respecto a su propia pretensión de verdad no puede darse por satisfecho con un «pluralismo sin relaciones mutuas o meramente condescendiente»; más bien debe atenerse firmemente, sin tendencia acaparadora y renunciando a todo medio de poder, a la validez universal de su oferta de salvación[11].

Con ello la Iglesia policéntrica parece adoptar directamente una función ejemplar para la superación política del multiculturalismo. En términos de relaciones internas parece un modelo recomendable para un Estado democrático de derecho que quiera hacer justicia a las diferentes formas de vida de una sociedad multicultural; y en sus relaciones externas una Iglesia de este tipo podría tomarse como modelo de una comunidad de pueblos que regula sus relaciones internacionales sobre la base del reconocimiento recíproco. Sin embargo, visto más de cerca, el asunto funciona más bien a la inversa. Es la idea de la Iglesia policéntrica la

11. J. B. Metz, «Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche», en F.-X. Kaufmann y J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit*, Freiburg Br., 1987, pp. 93-115.

que, por su parte, se alimenta de las convicciones de la Ilustración europea y de su filosofía política.

Metz mismo se refiere con asentimiento a la herencia de un derecho natural racional ilustrado en términos hermenéuticos más allá de sus límites eurocéntricos: Europa es

> el hogar cultural y político de un universalismo que en esencia es estrictamente antieurocéntrico [...]. Ciertamente que el universalismo de la Ilustración, con su búsqueda de la libertad y la justicia, al principio sólo fue universal en un sentido semántico y, en su concreto proceso de ejecución, se ha mantenido particularista hasta hoy en día. Sin embargo pone las bases de una nueva cultura política y hermenéutica que aspira al reconocimiento de la libertad inherente al sujeto y de la dignidad de todos los seres humanos. Este universalismo de los derechos humanos desarrollado en las tradiciones europeas no puede renunciar a la alteridad cultural. Mediante él se asegura que el pluralismo cultural no se desintegre simplemente en vago relativismo y que la postulada cultura de la sensibilidad mantenga su capacidad de ser verdadera[12].

Ahora bien, el cristianismo no puede esperar para su concepción de la salvación y del orden de la creación —una concepción impregnada de contenidos éticos— un reconocimiento universal *en el mismo sentido* en el que puede hacerlo una teoría procedimental del derecho y de la moral en relación con los derechos humanos y los principios del Estado de derecho; unos derechos y principios que pretende fundamentar apoyándose en un concepto de justicia procedimental[13]. Es por ello por lo que el mismo Metz entiende la universalidad de la oferta de salvación más bien como una «invitación» dirigida a todos (y que debe acreditarse en forma práctica) y no como aquella pretensión universal de aceptabilidad racional con la que, por ejemplo, se presentaba el derecho natural racional. Incluso la Iglesia policéntrica universal continúa siendo, en las sociedades modernas, *una* comunidad de interpretación entre otras muchas, cada una de las cuales articula su propia concepción de la salvación, su propia idea de lo que es una vida no fallida y que polemizan entre ellas en torno a la

12. J. B. Metz, *Perspektiven eines multikulturellen Christentum*, manuscrito, diciembre de 1992.

13. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979; J. Habermas, *Facticidad y validez*, trad. castellana de M. Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, ²1998.

interpretación más convincente de la justicia, la solidaridad y la liberación de la miseria y la humillación. La Iglesia debe internalizar este punto de vista externo, apropiárselo como una mirada que se dirige a sí misma. Y, para ello, se sirve de las ideas desarrolladas en la Ilustración europea; precisamente aquellas ideas que hoy deben prevalecer tanto en las sociedades multiculturales organizadas democráticamente como en las relaciones de reconocimiento —estructuradas en términos de derechos humanos— entre los pueblos y culturas de este mundo.

Los derechos fundamentales y los principios del Estado de derecho constituyen, en las sociedades multiculturales, los puntos de cristalización de una cultura política que incluya a todos los ciudadanos; esta cultura política es a su vez el fundamento para una coexistencia igualitaria de diferentes grupos y subculturas, cada uno de ellos con un origen y una identidad propios. El *desacoplamiento de estos dos niveles de integración* es el presupuesto para que la cultura mayoritaria no ejerza por más tiempo el poder de definir la cultura política común, sino que más bien se someta a ella y se abra a un intercambio, libre de coacciones, con las culturas minoritarias. En el seno de la Iglesia policéntrica universal ocurre una situación comparable: en ella debe formarse una autocomprensión cristiana común que deje de coincidir con las tradiciones occidentales que han sido históricamente determinantes y que represente meramente el trasfondo sobre el cual tales tradiciones se percaten de sus limitaciones y especificidades eurocéntricas.

En lo que se refiere a su relación con otras religiones, al cristianismo católico se le exige en general otro tipo de autorreflexión hermenéutica. Aquí no sirve la analogía con un mundo occidental decidido a mantener, en la escena internacional, un trato descentrado —y siempre dispuesto a aprender algo nuevo— con las culturas no-occidentales. Pues, para ello, suponemos como base común unos derechos humanos que presuntamente disfrutan de un reconocimiento general y racionalmente motivado. Sin embargo, en la disputa dialógica entre imágenes religiosas y metafísicas del mundo se carece de una concepción común del bien que sirva como equivalente de aquel fundamento jurídico-moral común. De modo que esta disputa debe dirimirse con la plena consciencia reflexiva de que todos los implicados se mueven en

el mismo universo de discurso y se respetan mutuamente como participantes cooperativos en la búsqueda de la verdad ético-existencial. Para ello se precisa una cultura del reconocimiento cuyos primeros principios se extraen del mundo secularizado de un universalismo tan propio de la moral como del derecho natural racional. Así pues, en esta cuestión, es el espíritu filosófico de la Ilustración política el que ofrece a la teología los conceptos que le permiten explicarse el sentido de su marcha hacia una Iglesia policéntrica. Y no digo esto por el simple afán de tener razón, sino porque tal filosofía política lleva grabada la idea de la Alianza al menos tan profundamente como la idea de la *polis*. Por ello invoca también una herencia bíblica, que es a la que apela Metz cuando recuerda a la Iglesia contemporánea que «en nombre de su misión» tiene que «buscar libertad y justicia para todos» y guiarse por «una cultura del reconocimiento de los otros en su diferente forma de ser»[14].

[Traducción de Pere Fabra]

14. J. B. Metz, «Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche», cit., p. 118.

UN DIÁLOGO SOBRE LO DIVINO Y LO HUMANO

Entrevista de Eduardo Mendieta a Jürgen Habermas[1]

Eduardo Mendieta: *«Globalización» es el eslogan de moda, incluso aunque en este momento no se sepa qué es lo que esto significa exactamente. Por tal algunos entienden un nuevo orden político, económico, tecnológico e incluso ecológico. Otros dudan de la diferencia cualitativa entre esta cesura y otras divisiones epocales como la modernidad, la postmodernidad o el postcolonialismo. Estos últimos conciben la globalización como un proceso de modernización que se ha tornado reflexivo. De una manera ciertamente curiosa, la cuestión de la religión se mantiene presente en estas reflexiones, si bien de un modo no explícito. ¿En qué medida ve usted la religión como un precursor, como un catalizador o como una condición de posibilidad de la modernización y de la globalización?*

Jürgen Habermas: No la modernización social, pero sí la modernización cultural de Occidente puede explicarse acudiendo a los motivos de la tradición judeo-cristiana. En el horizonte de recepción de la filosofía griega —piénsese, por ejemplo, en Toledo— estos impulsos se encuentran vinculados también con otros estímulos provenientes del islam. No olvidemos que, sobre todo,

1. Eduardo Mendieta se incardina en la corriente de la teología de la liberación sudamericana y enseña filosofía en la Universidad de San Francisco, Estados Unidos. Con motivo de esta edición en castellano de trabajos de Jürgen Habermas mantuvo una conversación con el autor.

en las tres religiones monoteístas se dieron los movimientos heréticos y los cismas que han renovado una y otra vez los contenidos más radicales de la revelación. Desde una perspectiva sociológica, las formas de la conciencia moderna del derecho abstracto, la ciencia moderna, el arte autónomo —con la pintura autonomizada en términos profanos en el centro— no se hubieran desarrollado sin las formas organizativas del cristianismo helenizado y de la Iglesia romana, sin las universidades, monasterios y catedrales. Esto vale tan sólo para las estructuras mentales.

Ya la propia noción de Dios, esto es, la idea de un Dios oculto, a la vez creador y salvador, significaba, frente a las primeras narraciones mitológicas, la irrupción de una perspectiva completamente diferente: con ello el espíritu finito obtenía un punto de referencia que trascendía todo lo intramundano. Pero es solamente con el tránsito a la modernidad cuando el sujeto cognoscente y con capacidad de enjuiciar moralmente se apropia del punto de vista de Dios, de tal modo que emprende dos importantes idealizaciones. Por una parte, objetiva la naturaleza exterior como la totalidad de estados y acontecimientos vinculados de manera legaliforme y, por otra parte, extiende el mundo social conocido hasta la comunidad inclusiva e ilimitada de todas las personas que actúan con conciencia de sus acciones. De esta manera se abre bidimensionalmente el acceso a la penetración racional del mundo opaco: la racionalización cognitiva de una naturaleza objetivada en su conjunto y la racionalización en términos social-cognitivos de la totalidad de las relaciones interpersonales reguladas moralmente.

Tengo la impresión, por cierto, de que el budismo es la única *otra* religión mundial que ha ejercido una capacidad de abstracción similar —visto en términos estructurales— y que ha adoptado para el tema de Dios un nivel de conceptualización equivalente. Las religiones orientales no cristalizan, como las cosmovisiones monoteístas, en la persona que actúa, sino en la conciencia impersonal de algo. Impulsan la abstracción en la dirección contrapuesta: no mediante una elevación de los atributos personales de la «omnipotencia», «omnisciencia» y «bondad infinita» de Dios, sino mediante una progresiva negación de todas las posibles cualidades de un objeto percibido y enjuiciado. De este modo, el budismo se aproxima al punto de fuga de la «nada»

pura y radical; aquel resto que permanece después de que hayamos abstraído todo, aquello que convierte un algo cualquiera en una entidad determinada: ese no algo que encontró una expresión también en el cuadrado negro de Malewitsch. Esta misma operación cognitiva que en los griegos —desde una perspectiva teórica— conduce al «ser» del ente, conduce aquí —desde una perspectiva moral— a la «nada» que expulsa fuera de sí a todo lo que es constitutivo de algo en el mundo.

Pero la modernización cultural y social no se ha implantado ciertamente en aquellas regiones dominadas por el budismo. Pues en Occidente el cristianismo no sólo ha satisfecho las condiciones cognitivas de partida necesarias para las *estructuras* modernas de la conciencia, sino que ha aportado aquellas *motivaciones* que fueron el gran tema de la investigación sobre la ética económica emprendida por Max Weber. El cristianismo representa para la autocomprensión normativa de la modernidad no sólo una forma precursora o un catalizador. El universalismo igualitario, de donde proceden las ideas de libertad y convivencia solidaria, así como las de forma de vida autónoma y emancipación, moral de la conciencia individual, derechos humanos y democracia, es directamente una herencia de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor. Inalterada en su substancia, esta herencia ha sido asimilada una y otra vez de manera crítica e interpretada de nuevo. Cualquier otra cosa sería palabrería postmoderna.

Ciertamente la globalización de los mercados, esto es, la reticulación electrónica de los mercados financieros y la aceleración de los movimientos de capitales, ha conducido a un sistema económico transnacional que entretanto limita sensiblemente el margen de acción de las naciones industriales dirigentes. Pero la intensificación y ampliación de la comunicación y el intercambio crea únicamente una nueva infraestructura, no una nueva orientación o una nueva forma de conciencia. El nuevo estadio en la evolución del capitalismo se lleva a cabo *en el interior* del horizonte de la modernidad social, que se mantiene esencialmente igual, y de su autocomprensión normativa conformada a finales del siglo XVIII. La religión y la iglesia, como se ha dicho, han prestado a esta mentalidad importantes servicios como precursores; pero no puede afirmarse lo mismo con respecto al surgimiento

de las relaciones globalizadas de transportes y comunicaciones. El cristianismo, más bien, se ha visto afectado y desafiado por las consecuencias inesperadas de estas nuevas infraestructuras tanto como las otras formas del espíritu objetivo.

E. M.: *Sobre esto precisamente querría hablar a continuación. La relación entre modernidad y globalización, por un lado, y religión, por otro, entra en juego en la medida en que las formas contemporáneas de la conciencia religiosa y, como debe añadirse, de la doctrina teológica son hijas de la modernidad y de la globalización. ¿Cómo podemos comprender las actuales formas de la religión —tanto en referencia a la institución y práctica de la fe como al contenido de la fe y al valor de la experiencia— como productos de la modernización y la globalización?*

J. H.: Las iglesias cristianas tienen que enfrentarse a los desafíos de la globalización mediante una explotación radical de su propio potencial normativo. Sólo en nuestros días la *ecumene* ha logrado convertirse en ecuménica en un sentido no paternalista, sólo en nuestros días la Iglesia ha logrado convertirse en una Iglesia mundial policéntrica (de este tema se ocupa, por ejemplo, mi amigo Johann Baptist Metz). Sólo en nuestros días el universalismo de la religión mundial ha logrado convertirse en universalista en un sentido estrictamente intercultural, sólo en nuestros días la ética cristiana se ha ampliado en un *ethos* universal auténticamente inclusivo (un proyecto por el que se ha comprometido Hans Küng[2]). Pero su pregunta apunta a algo más profundo. Se refiere, si yo lo percibo adecuadamente, a un proceso de transformación de la conciencia religiosa que en Occidente se efectuó con la Reforma y entretanto también ha abarcado a las otras religiones mundiales: la «modernización» de la propia fe. De esta misma modernización, para la cual religión e iglesia han satisfecho importantes condiciones de partida, proceden una sociedad secularizada y un pluralismo de visiones del mundo que luego, por su parte, las formas de fe religiosa y práctica eclesiástica han necesitado reestructurar en términos cognitivos.

2. Véase H. Küng, *Proyecto de una ética mundial*, trad. de G. Canal Marcos, Trotta, Madrid, [5]2000.

Las religiones reveladas han sido transmitidas en la forma dogmática de una «doctrina». Sin embargo, en Occidente la doctrina cristiana se ha convertido con los medios conceptuales y mediante las formas escolásticas de la filosofía en una teología científica. Esta racionalización interna ha conducido posteriormente por obra del movimiento reformador —a pesar de todas las ambivalencias presentes en el propio Lutero— a una modalidad reflexiva de la fe. En las modernas sociedades las doctrinas religiosas tienen que entenderse con la competencia apremiante de otras instancias de fe y pretensiones de verdad. Ya no se mueven más en un universo cerrado que se rige por la verdad propia, mantenida como si fuera absoluta. Toda evangelización se enfrenta hoy con el pluralismo de las distintas verdades religiosas y, al mismo tiempo, con el escepticismo de un saber científico profano que debe su autoridad social al falibilismo responsable y a un proceso de aprendizaje basado en una revisión permanente. La dogmática religiosa y la conciencia del creyente tienen que compaginar el sentido ilocucionario del discurso religioso, esto es, el mantener como verdadero un enunciado religioso, con ambos hechos. Toda confesión tiene que entablar diálogo tanto con los enunciados alternativos de otras religiones como con las objeciones de la ciencia y del *common sense* secularizado y semicientifizado.

Por ello la fe moderna se torna reflexiva. Únicamente puede estabilizarse en una conciencia autocrítica de aquella posición no exclusiva que la fe ocupa en el interior de un universo de discurso *limitado* por el saber profano y *compartido* con otras religiones. Esta conciencia de fondo descentrada sobre la relatividad del lugar propio —que ciertamente no puede tener como consecuencia una relativización de las mismas verdades de fe— distingue a la forma moderna de fe religiosa. La conciencia reflexiva que ha aprendido a contemplar con los ojos de los otros es, por lo demás, constitutiva de aquello que John Rawls denomina la racionalidad de las *reasonable comprehensive doctrines*. Esto tiene la importante implicación política de que los creyentes pueden saber por qué tienen que renunciar a la violencia, en particular a la violencia organizada estatalmente, para la implantación de sus verdades de fe. Por tanto, lo que nosotros podemos denominar la «modernización de la fe» es un presupuesto cognitivo necesario

para la implantación de la tolerancia religiosa y el establecimiento de un poder estatal neutral.

Denominamos fundamentalistas a los movimientos religiosos que, bajo las restricciones cognitivas de las condiciones de la vida *moderna*, propagan o incluso practican el retorno a la exclusividad de las posiciones de fe de carácter premoderno. Al fundamentalismo le falta la inocencia de la situación epistémica de aquellos antiguos imperios percibidos de alguna manera como ilimitados en los que se habían propagado inicialmente las religiones mundiales. Aquella conciencia imperial de lo ilimitado, que en un momento fundamentó el «universalismo» restringido de las religiones mundiales, todavía hoy día resulta del gusto de China. Pero el moderno estado de cosas resulta únicamente conciliable con un universalismo estricto, si usted quiere, kantiano. Por ello, el fundamentalismo es la respuesta falsa a una situación epistémica que sitúa al planteamiento en la inevitabilidad de la tolerancia religiosa y, con ello, impone a los creyentes la carga de mantener la secularización del saber y el pluralismo de las imágenes de mundo sin menoscabo de sus propias verdades de fe.

E. M.: *La religión es también una forma de comunicación y no se mantiene insensible a los cambios de los medios de comunicación. Hoy día la telecomunicación revoluciona todos los medios y vías de comunicación. ¿No observamos hoy el envejecimiento de las antiguas formas de interacción y no surgen hoy con los nuevos medios de comunicación también nuevas religiones, nuevas iglesias, nuevas formas de veneración y oración?*

J. H.: Sobre ello no puedo decir mucho, pues esta cuestión sólo se puede responder «desde dentro», esto es, desde la perspectiva de un participante. Y en términos sociológicos no me he ocupado de las nuevas formas de religiosidad desinstitucionalizadas y desdiferenciadas. Todas las grandes religiones mundiales conocieron movimientos de renovación antieclesiales, en general críticos con las instituciones, movimientos místicos, incluso el subjetivismo de la religiosidad sentimental, de la que, para nosotros, el pietismo sería un buen ejemplo. Estos mismos impulsos se darían hoy también bajo otras formas. Aunque lo que percibo desde lejos en las librerías bajo el rótulo de «esoterismo» me parece

más bien ser un síntoma de fragilidad del yo y de regresión, expresión del intento de un retorno que se ha vuelto imposible a aquellas formas de pensamiento mítico, prácticas mágicas e imágenes del mundo cerradas que un día las iglesias ya superaron en su lucha contra el «paganismo». Pero la historia también enseña que las sectas pueden ser innovadoras. Quizás en este mercado no todo son sandeces californianas o nuevo paganismo.

Pero, de cualquier manera, ¿no parece faltar en este terreno una exposición discursiva o la posibilidad incluso de un discurso serio? Cuando me sumerjo en la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino me siento arrebatado por la complejidad, por el nivel de diferenciación, por la seriedad y la rigurosidad de la argumentación elaborada de manera dialógica. Soy un admirador de Tomás de Aquino. Él representa una forma del espíritu que podía responder por sí mismo de su autenticidad. Que hoy ya no existe una roca de tal envergadura en la rompiente del mar de las religiosidades desvanecentes es ciertamente un hecho. Todo pierde su seriedad en la niveladora sociedad de los medios de comunicación, ¿quizás también el propio cristianismo institucionalizado?

E. M.: *Usted habla en sus trabajos algunas veces de la misión de Europa con respecto al mundo e incluso habla de la «segunda oportunidad» en la historia que quizás mantendría una Europa unificada. ¿Esta perspectiva no está comprometida precisamente por la estrecha relación que Europa guarda con el cristianismo? Si, por ejemplo, se lee entre líneas a los filósofos del Estado mundial como Francis Fukuyama o Samuel P. Huntington se advierte que la globalización es concebida como una prosecución del proyecto cristiano de civilización y que todo lo que se pone en el camino es tildado como «despotismo oriental» o como «fundamentalismo islámico». Desde esta visión misionera, la globalización está vacunada, por así decirlo, contra todos los «peligros de infección» provenientes de las culturas no occidentales.*

J. H.: Acerca de la trinidad profana que conforman colonialismo, cristianismo y eurocentrismo no tendríamos que discutir. Entre tanto ya aparece en cierta medida iluminado aquel reverso oscuro de la modernización que únicamente se nos desearía ofrecer

como contrapunto de la expansión de la civilización, los derechos humanos y la democracia. Pero el mismo universalismo igualitario —que hoy día los defensores neoliberales de un sistema de comercio internacional políticamente no domesticado reivindican para sí como bandera casi de un modo tan brillante como en su tiempo los señores coloniales del cristianismo— proporciona en definitiva *también* el último criterio convincente para la crítica de las míseras condiciones de nuestra sociedad mundial económicamente desgarrada, estratificada y no pacificada. ¿Quién podría justificar aún hoy bajo el punto de vista normativo el proceso mundial de la modernización social emprendido en el siglo XV de manera tan tremendamente brutal? Pero la actual situación mundial en la que nos encontramos por lo visto sin alternativa reconocible —*the «modern condition»*— ya no es ciertamente nada por lo que nosotros, los nacidos después, tengamos que asumir responsabilidad y dar cuentas de manera retrospectiva.

Como muestran el régimen de Pol-Pot en Camboya, «Sendero Luminoso» en Perú o la pobreza dominante en Corea del Norte, la sociedad mundial capitalista no nos deja ya ninguna opción de salida racional tras el errado experimento comunista soviético. Tan sólo desde dentro nos parecen posibles transformaciones del capitalismo global que conduzcan más allá del estado duradero a una «creativa destrucción» iluminadora de sí mismo. Necesitamos por eso una política autorreferencial dirigida ella misma al fortalecimiento de la capacidad de acción política que sirva de contención y cercamiento de la dinámica económica que se ha vuelto salvaje tanto más acá como, sobre todo, más allá del nivel determinante de los actores entendidos en términos de Estado nacional. Sobre eso ya me he manifestado en el libro *La constelación postnacional*[3]. El hecho de que tan sólo podamos operar bajo las condiciones de una modernidad social que no hemos elegido no significa, por supuesto, que tengamos que actuar como misioneros de aquella cultura occidental que se ha liberado de todo eso.

Tomemos el ejemplo de los derechos humanos. Éstos representan actualmente —a pesar de su origen europeo— el lengua-

3. J. Habermas, *La constelación postnacional*, Paidós, Barcelona, 1999.

je universal con el que se regulan las relaciones mundiales. Constituyen también en Asia, África y Sudamérica el único lenguaje con el que oponentes y víctimas de regímenes asesinos y de guerras civiles levantan su voz contra la violencia, la represión y la persecución, contra la violación de su dignidad humana. Pero en la medida en que los derechos humanos son aceptados como un lenguaje transcultural se ha agudizado la pugna entre las diferentes culturas por cuál sea su interpretación adecuada. En tanto que este discurso transcultural sobre los derechos humanos se sostenga bajo condiciones de reconocimiento recíproco, puede conducir también en Occidente a una comprensión descentrada de una construcción normativa que no se mantenga por más tiempo como la propiedad de los europeos y que no pueda ser por más tiempo reflejo tan sólo de esta única cultura.

Ciertamente, Occidente sigue teniendo como siempre un acceso privilegiado a los recursos del poder, del bienestar y del saber de este mundo. Pero resulta de nuestro propio interés que el proyecto de desarrollo para una civilización mundial pacífica y justa, que parte de aquí, no esté desacreditada de antemano. Por eso, Occidente, troquelado por la herencia judeo-heleno-cristiana, tiene que recordar uno de sus estímulos culturales: la capacidad de descentrar sus propias perspectivas, de autorreflexión y de toma de distancia autocrítica con respecto a sus propias tradiciones. En el diálogo hermenéutico de unas culturas con otras, Occidente debe desprenderse de todos los medios no discursivos y tiene derecho a alzar su voz únicamente como una entre otras. En una palabra: para superar el eurocentrismo, Occidente tiene que hacer uso correcto de sus propios medios cognitivos. Que esto, bien sabe Dios, es más fácil de decir que de hacer lo vemos en la prosecución selectiva y en la ejecución problemática de la política de derechos humanos en la antigua Yugoslavia. Pero esto nos desviaría la atención a otro tema.

E. M.: *Permítame sacarle de nuevo punta a la cuestión. ¿Podemos hablar de Occidente sin al mismo tiempo hablar de Atenas, Roma y Jerusalén? Y, al revés, ¿podemos hablar de un orden mundial postnacional sin pensar en la larga historia de los conflictos religiosos y, en especial, en el panorama continuamente actual de la agudización de estos conflictos?*

J. H.: Usted evoca con razón la tensión interna, el lugar de la fractura del deber, en el edificio de la cultura occidental. Jerusalén, Atenas y Roma o, en otras palabras, la tensión característica entre monoteísmo, ciencia y tradición republicana que Occidente debe mantener sin intentar asimilar un polo al otro. A lo que procede de la relación entre Atenas y Jerusalén, esto es, la helenización del cristianismo —la cientifización teológica del mensaje de salvación— siempre le resulta inherente la tendencia a desactivar lo propio del cristianismo. La pregunta de Job por la justicia de Dios teniendo presente la experiencia existencial del dolor y el aniquilamiento en las tinieblas del abandono de Dios pierde su radicalidad en el horizonte del pensamiento griego —y también de los Padres de la Iglesia—. ¿Dónde estaba Dios en Auschwitz? En el eje Roma-Jerusalén observamos una relajación similar: por un lado, la politización defensiva del mensaje bíblico y, por otro, el socavamiento político-teológico del núcleo racional de una política secularizada. Finalmente, en Alemania estamos habituados al aroma, procedente de una formación religiosa, de un neohumanismo pretencioso, pero despolitizado, que sublima lo republicano de origen romano en lo espiritual de origen griego hasta el punto de que el pragmatismo de lo cotidiano se diluye en el aura evanescente de lo extraordinario. Brecht —no Hannah Arendt— pertenece entre nosotros a los pocos partidarios de «Roma» que han reconocido las consecuencias fatales de la fijación del clasicismo alemán en la antigüedad griega.

Éstos son los desarrollos errados que sobrevienen cuando los elementos contradictorios de una tensa síntesis cultural sacrifican su sentido propio. Esto se muestra también en la relación de la religión con la filosofía: el sentido existencial de la liberación del alma individual por medio de la promesa de salvación del Dios redentor no puede ser equiparado a la exaltación contemplativa ni a la fusión intuitiva del espíritu finito con el Absoluto.

Lo mismo acontece a nivel global con la tensión entre las diferentes culturas y religiones mundiales. Cada una de las culturas puede contribuir productivamente a la civilización mundial que se encuentra en gestación únicamente si es respetada en su sentido propio. La tensión tiene que ser *estabilizada*, no puede ser superada, si no se debe desbaratar la red del discurso intercultural.

E. M.: *Cuando consideramos las conquistas filosóficas, las cesuras y las continuidades que se han producido en Occidente no vemos tan sólo una confrontación permanente con la tradición judeo-cristiana, sino también una conexión con la misma. El enfrentamiento con la herencia de Atenas y de Roma y, con dolores y reservas, de Jerusalén, así como la evocación de la misma, se encuentra impresa de manera especialmente significativa en la filosofía alemana: desde Jakob Böhme y el Maestro Eckhart pasando por Martín Lutero, Kant, Hegel, Marx y, finalmente, Heidegger, Löwitz, Bloch, Adorno, Horkheimer y, por supuesto, Benjamin. Casi se podría decir que el cristianismo ha sobrevivido en medio de la filosofía alemana. Si esto es así, ¿cómo puede abrirse la filosofía europea a las culturas del mundo sin reflejar en sí misma el núcleo religioso de una manera renovada?*

J. H.: Sí, veo en el encuentro intenso con tradiciones «fuertes» de origen distinto la oportunidad de descubrir las propias raíces, esto es, nuestro enraizamiento también en las tradiciones judeo-cristianas. En tanto que los coparticipantes se muevan en el interior del mismo universo de discurso falta el impulso hermenéutico para reflexionar sobre los motivos evidentes que permanecen en el trasfondo sin explicitar. Este empuje reflexivo no impide el entendimiento intercultural, sino que más bien lo hace posible. Todos los participantes tienen que clarificarse sobre la particularidad de sus respectivos presupuestos mentales antes de poder descodificar los presupuestos compartidos de los discursos, las interpretaciones y orientaciones axiológicas.

En la actualidad, Occidente se presenta ante las demás culturas bajo la forma de infraestructura avasalladora de una civilización mundial capitalista determinada por medio de la ciencia y la técnica. En ella se han materializado nuestras formas de racionalidad. No nos enfrentamos, por el contrario, con las otras culturas en primer término como sociedades extrañas, pues sus estructuras nos recuerdan las fases anteriores de la propia evolución social. Nos enfrentamos a otras culturas *como* si fueran extrañas, sobre todo, en la singularidad de su núcleo religioso. A nuestros ojos la religión extraña es la fuente de inspiración de las otras culturas. Esto explica no sólo la actualidad de Max Weber, sino también el desafío que para la filosofía eu-

ropea supone plantearse exactamente las cuestiones en las que usted insiste.

De todas formas, distinguiría de una manera más intensa en el interior de la tradición alemana, la cual usted ha trazado con nombres. En comparación con la filosofía inglesa, francesa y americana, existen en Alemania relativamente pocas mentes políticamente pensantes. La herencia romana-republicana únicamente arranca con Kant y Reinhold, Heine y Marx. La experiencia de la Revolución francesa estimuló entre los seminaristas de Tubinga, Hegel, Schelling y Hölderlin, la reconciliación de Atenas con Jerusalén y de ambas con aquella modernidad que crea su autocomprensión normativa esencialmente a partir del talante universalista-igualitario de la tradición judía y cristiana. Bajo este planteamiento se encontraba la posición central de Hegel: poner dialécticamente en danza los conceptos fundamentales de la metafísica en medio del pensamiento de la historia de la salvación. Con todo, cabe distinguir en la filosofía alemana hasta el día de hoy una línea más bien estético-platónica de otra línea de filosofía social y de filosofía de la historia.

La tradición que permanece en deuda con el planteamiento griego, de carácter ontológico y cosmológico, se presenta en la actualidad no sólo en la forma clásica del idealismo filosófico, por ejemplo, en la teoría de la autoconciencia de Dieter Henrich. El interés metafísico en la constitución del ente en su conjunto cabe detectarlo también en el lenguaje de la semántica formal o de la teoría del conocimiento, tal como ha sido tratado en la discusión contemporánea sobre la relación mente-cuerpo e incluso en el lenguaje del naturalismo. Esta tendencia principal se diferencia en lo que respecta a planteamientos y conceptos fundamentales de las escuelas filosóficas que han sido revolucionadas por el pensamiento histórico. Han adoptado aquellos temas existenciales o de historia mundial que hasta entonces se habían reservado la teología y sus reflexiones sobre la historia de la salvación. Figuras representativas son, por supuesto, los grandes marginados del siglo XIX: Marx, Kierkegaard y Nietzsche. Acá pertenecerían todas las corrientes que se muestran sensibles con los diagnósticos de la época, las categorías de la experiencia biográfica y del mundo de la vida. Pienso en conceptos tales como los de socialidad, lenguaje, praxis y cuerpo, contingencia, espacio de

acción y tiempo histórico, entendimiento intersubjetivo, individualidad y libertad, emancipación y dominio, la anticipación de la muerte propia, etc.

De todas formas, resaltaría una vez más aquellas líneas tradicionales del pensamiento dialéctico presentes en el interior de estas corrientes que piensan en términos históricos, que se muestran sensibles con los diagnósticos de la época y que se han inspirado más fuertemente en «Jerusalén» que en «Atenas», es decir, más fuertemente en la herencia religiosa que en la herencia metafísica griega. Estas líneas tradicionales que se extiende desde Jakob Böhme, pasando por Oetinger y Schelling, Hegel y Marx hasta Bloch, Benjamin y, si se quiere, Foucault, se sitúa en contraposición de una línea mística de pensamiento que se inicia con el Maestro Eckhart y concluye por de pronto con Heidegger o quizás con Wittgenstein. Mientras que la sumersión mística es inefable y prima un modo de contemplación o de rememoración del que reniega la racionalidad del pensamiento discursivo, el pensamiento dialéctico, por su parte, siempre ha criticado la intuición intelectual, el acceso intuitivo a lo presuntamente no mediado. La dialéctica reconoce en la productividad de la negación el verdadero impulso, el motor de una razón autocrítica que Hegel ha celebrado como la rosa en la cruz del presente. En esta tradición, la filosofía se mató trabajando seriamente sobre el *theologoumenon* de la hominización de Dios: sobre la incondicionalidad del deber moral a la vista de la radicalidad del mal, la infinitud de la libertad humana, la falibilidad del espíritu y el carácter mortal de la vida humana. La dialéctica toma en serio la cuestión de la teodicea: el sufrimiento en la negatividad de un mundo invertido. Éste no se puede apenas concebir como algo negativo o invertido si uno se aferra, por así decirlo, de manera naturalista a la indiferencia de un suceso meramente contingente. A mí, por ejemplo, ya desde la época de estudiante me interesó el escrito de Schelling *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*[4].

4. Hay traducción castellana de este libro: F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1989. Al respecto, cabe recordar que la tesis doctoral de Habermas, presentada en la Universidad de Bonn en 1954 y que aún permanece inédita, versaba sobre «El Absoluto y la historia. De las discrepancias en el pensamiento de Schelling» (*N. del T.*).

E. M.: *Muchos han observado que la Escuela de Francfort no hubiera sido posible sin Marx, pero tampoco sin la tradición judía. La mayoría de los miembros de la primera generación de francfortianos eran judíos. Desplegaron su crítica de la sociedad —y, a luz de esta crítica, su percepción del holocausto— desde la marcada perspectiva de la «vida dañada», de lo bárbaro y totalitario de la época. ¿Se ve usted como heredero de esta corriente que entretanto ciertamente ya no transcurre «de manera subterránea»?*

J. H.: Bien, el propio Adorno concibió su crítica a la cosificación de las relaciones interpersonales y las emociones intrapsíquicas como una consecuencia de la prohibición de las imágenes. La cosificación es la deificación de un condicionado en un incondicionado. El pensamiento dialéctico-negativo debe salvar lo no-idéntico en cosas que son violentadas mediante nuestras abstracciones. Debe reconstruir la integridad de lo individual mutilado por la inevitable subsunción. Los intentos de Adorno siguen la intuición de que una subjetividad desbordada, que por doquier convierte todo en objeto, se erige en absoluto, de tal modo que con ello atenta contra el auténtico absoluto: contra el derecho incondicionado de toda criatura a la inviolabilidad y al reconocimiento de su *subjetividad*. El furor de la objetivación puede desatender en el otro completamente individualizado el núcleo esencial que hace de la creatura «viva imagen de Dios».

Desde una perspectiva filosófica, en el primer mandamiento se asienta el trascendente empuje cognitivo del tiempo-eje, esto es, la emancipación de la trama de las generaciones y de la arbitrariedad de los poderes míticos. En aquel entonces las grandes religiones mundiales —mediante la formación de conceptos monoteístas o acósmicos de lo absoluto— atravesaron las superficies siempre lisas de las apariencias contingentes vinculadas de manera narrativa y rompieron aquel hiato entre estructura profunda y estructura superficial, entre esencia y apariencia, que ha aportado a los seres humanos la libertad de la reflexión y la fuerza del distanciamiento con respecto a la vertiginosa inmediatez. Con estos conceptos de lo absoluto o de lo incondicionado se separan las relaciones lógicas de las empíricas, se desvincula la validez de la génesis, la verdad de la salud, la culpa de la causalidad, el derecho de la violencia, etc. Entonces surgió la constelación de con-

ceptos que proporciona a la filosofía del idealismo alemán los problemas: la relación entre lo infinito y lo finito, entre lo incondicionado y lo condicionado, entre unidad y pluralidad, entre libertad y necesidad, etc.

Esta constelación sólo logra ponerse en movimiento de manera renovada después de Hegel, por obra de los neohegelianos y de Nietzsche. No obstante, este pensamiento «postmetafísico» se mantiene profundamente ambiguo. Está amenazado hasta nuestros días por la regresión hacia un «nuevo paganismo». Fue de este modo como los jóvenes precursores conservadores del fascismo denominaron a principios de los años treinta su vuelta, inspirada por Hölderlin y Nietzsche, a las fuentes arcaicas de los presocráticos, a los «orígenes» *anteriores* al umbral del monoteísmo y del *logos* platónico. Aún en su entrevista publicada póstumamente en el *Spiegel*, Heidegger habla en esta jerga politeísta: «Únicamente *un* dios nos puede salvar...». Las figuras neopaganas de pensamiento vuelven a estar nuevamente de moda bajo la rúbrica de la crítica postmoderna de la razón. Metáforas como «reticulación», «semejanza de familia», «rizoma», etc., podrían haber tenido en primera instancia el inocente sentido pragmático de agudizar nuestra sensibilidad contextual. Pero en contacto con Nietzsche y Heidegger, la crítica a la metafísica adquiere la connotación de un rechazo del sentido universalista de las pretensiones de validez incondicionada. Adorno se oponía a esta marea regresiva del pensamiento postmetafísico cuando quería mantenerse fiel a la metafísica «en el momento de su caída». Después de Nietzsche se trataba más bien de una profundización de la crítica dialéctica a la «lógica de la esencia» que del antiplatonismo sin aristas que en nuestros días se extiende de manera casi inadvertida con el reflujo de la moda del Heidegger y del Wittgenstein tardío. En este sentido estoy completamente de acuerdo con Adorno, aunque no con los medios empleados en su ejecución.

E. M.: *Es claro que los puntos de partida para la segunda generación de la Escuela de Francfort fueron diferentes y, con ello, también los temas: la guerra fría, la defensa de la democracia, la preservación y fortalecimiento de los progresos alcanzados con dificultad por la Ilustración, la crítica de las nuevas formas de cosificación, el acomodamiento, el descubrimiento del papel ci-*

vilizador del derecho, la superación de la filosofía de la conciencia, etc. Pero ¿acaso la religión, en cualquiera de sus formas, no ha cesado de dar impulsos a su manera de proseguir con la Teoría Crítica?

J. H.: No puedo hablar en nombre de «la segunda generación», sino tan sólo por mí y, en lo que respecta a lo que quiero decir ahora, quizás también por Karl-Otto Apel. No me podría defender si alguien dijese que mi concepción del lenguaje y de la acción comunicativa orientada hacia el entendimiento se nutre de la herencia cristiana. El «*telos* del entendimiento» —el concepto del entendimiento alcanzado discursivamente que se mide en el reconocimiento intersubjetivo, esto es, en la doble negación de pretensiones de validez criticables— se alimentaría de la herencia de un *logos* entendido en términos cristianos que se materializa (no sólo entre los cuáqueros) en la praxis comunicativa de la comunidad. Ya la versión del concepto de emancipación que se vertía en *Conocimiento e interés* en términos de teoría de la comunicación podría ser «desenmascarada» como la traducción profana de una promesa de salvación. (De todas maneras, entretanto me he ido haciendo más precavido con el empleo de la expresión «emancipación» más allá del ámbito del desarrollo biográfico de las personas particulares, pues los colectivos sociales, los grupos o las comunidades no pueden ser representados como sujetos en gran formato.) Tan sólo quiero decir que la comprobación del linaje teológico no me molesta mientras resulte reconocible la *diferencia metodológica* de los discursos, esto es, mientras el discurso filosófico obedezca a la pertinaz exigencia de un discurso fundamentado. Una filosofía que traspasa los límites del ateísmo metodológico pierde a mis ojos su seriedad filosófica.

Una gran importancia tuvo para mí, por cierto, una enseñanza de la especulación mística de Jakob Böhme sobre la «naturaleza» que procede por contracción o sobre el «oscuro fundamento» en Dios. Más tarde, Gershom Scholem me advirtió de la existencia de otro pensamiento que servía de contraste: la doctrina de Isaac Luria sobre el *tsimtsum*. Resulta interesante saber que, más allá de Knorr de Rosenheim y el pietismo suabo, estas dos especulaciones desarrolladas de manera independiente una de otra fueron recogidas por el pensamiento de Baader y Schel-

ling y, en general, por el idealismo no fichteano. Schelling, en el mencionado escrito sobre la libertad y en su filosofía de la edad del mundo, enlazó, en cualquier caso, con esta tradición y ancló la relación de tensión entre «yoidad» y «amor» en el propio Dios. La tendencia en cierta medida «oscura» al aniquilamiento, a la contracción, debe explicar la capacidad de Dios para restringirse a sí mismo. De esto ya me ocupé en mi tesis doctoral.

Se trata, pues, de aquel momento decisivo de la formación del *primer* Adán, cuando la edad del mundo de la creación ideal —que se completa como el movimiento de la «lógica» hegeliana únicamente en el espíritu de Dios— debía haber sido consumada. Para poder verse confirmado en su libertad por un *alter ego*, Dios tenía que restringirse en esta libertad, a saber: dota a Adán Cadmon con la libertad incondicionada del bien y del mal y de esta forma asume el riesgo de que Adán haga un mal uso de este don, peque, y la creación ideal en su totalidad se arrastre hacia el abismo. De este modo incluso echaría del trono al propio Dios. Como sabemos, este accidente, el mayor imaginable, llegó a suceder. Este relato resuelve el problema de la teodicea al precio de que con aquel primer acto de libertad se abre una nueva edad del mundo, la historia universal. En esta segunda edad del mundo, de carácter histórico, el propio Dios humillado tiene que aguardar con impaciencia la redención porque la humanidad se ha cargado sobre sus propios hombros la carga de la resurrección de la naturaleza caída.

Este mito, y por eso es más que un mero mito, ilumina dos aspectos de la libertad humana: la *constitución intersubjetiva* de la autonomía y el sentido de la *autosujeción* del libre albedrío a normas *incondicionalmente* válidas.

La creación del primer ser humano sólo puede tener por eso las consecuencias catastróficas de que la creación completada, por así decirlo, ya *in mente* tiene que iniciarse otra vez de nuevo de manera histórica porque ningún sujeto, ni incluso Dios mismo, puede ser libre antes de que sea reconocido como libre al menos por otro sujeto, esto es, por alguien que sea libre *en el mismo sentido* (y requiera, por su parte, del reconocimiento recíproco). Por ello, la libertad tampoco puede ser concebida de manera meramente negativa como la ausencia de coacción. La libertad concebida en términos intersubjetivos se diferencia del li-

bre arbitrio del individuo aislado. Nadie es libre mientras no todos lo sean. El segundo aspecto de la incondicionalidad del deber moral es subrayado por el hecho de que con el bien y el mal, que los sujetos que actúan en la historia se imputan mutuamente, se encuentra en juego al mismo tiempo el destino de Dios y del mundo en su conjunto. Los seres humanos perciben la pujanza del deber categórico en la responsabilidad sobrehumana por una historia de la salvación inversa. Al estar inmersos como autores de una historia universal tan sobrecargada, tienen que responder ante ella como ante un tribunal universal que de manera inexorable se sustrae a su disposición.

E. M.: *Permítame preguntarle algo de manera más directa. En sus reflexiones acerca de una frase de Horkheimer, usted dice al final: en un aspecto «podría quizás decirse que es vano querer salvar un sentido incondicionado sin Dios. Pues pertenece a la dignidad de la filosofía el atenerse inflexiblemente a que ninguna pretensión de validez puede tener cognitivamente consistencia si no se justifica ante el foro del habla argumentativa»[5]. Esto lo ha escrito usted para distinguir el sentido filosófico de la «incondicionalidad» de la incondicionalidad propia de la promesa religiosa de salvación que aporta consuelo habida cuenta del dolor, la derrota y la vida fracasada existente. La «incondicionalidad» en el sentido filosófico se funda en la búsqueda de la verdad y por eso la filosofía es postmetafísica, tiene que serlo en cualquier caso. Pero en otro lugar usted escribe lo siguiente: «Mientras el lenguaje filosófico siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se substraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar la religión»[6]. Estas dos citas delatan dos tendencias divergentes en sus trabajos. O bien la religión se diluye en la razón comunicativa y se reduce a la ética discursiva o bien la religión debe mantener la función de conser-*

5. J. Habermas, «Max Horkheimer: sobre la historia del desenvolvimiento de su obra», en *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 147.

6. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 62-63.

var o hasta de alimentar contenidos semánticos que son imprescindibles para la ética y la moral e incluso para la propia filosofía. Ambas cosas no pueden darse conjuntamente.

J. H.: No veo ahí ninguna contradicción. En la confrontación con Horkheimer únicamente quería mostrar que el concepto de una verdad incondicionada puede defenderse no sólo con una sólida postura teológica, sino también bajo las premisas más modestas del pensamiento postmetafísico. La otra cita expresa por el contrario el convencimiento de que en el discurso religioso se mantiene un potencial de significado que resulta imprescindible y que todavía no ha sido explotado por la filosofía y, es más, todavía no ha sido traducido al lenguaje de las razones públicas, esto es, de las razones presuntamente convincentes para todos. En el ejemplo del concepto de la persona individual —que ciertamente ha sido articulado en el lenguaje religioso de las doctrinas monoteístas desde el principio con toda la exactitud deseable— he tratado de mostrar este déficit, al menos lo rezagado que se encuentran los intentos filosóficos de traducción. Según mi percepción, tampoco los conceptos fundamentales de la ética filosófica desarrollados hasta el momento encierran ni de lejos todas aquellas intuiciones que habían encontrado ya una expresión matizada en el lenguaje bíblico y que por nuestra parte sólo se aprende a través de una socialización casi religiosa. Consciente de esta deficiencia, la ética discursiva intenta, por ejemplo, una traducción del imperativo categórico a un lenguaje con el que mejor hagamos justicia a una determinada intuición. Estoy pensando en el sentimiento de la «solidaridad», en la vinculación del miembro de una comunidad con sus compañeros.

E. M.: *Sobre esto volveré de nuevo. Pero detengámonos primero en la última cita. Usted añade ahí un «¿por el momento?» entre paréntesis. ¿Entiende usted eso de tal modo que el objetivo de la filosofía sea asimilar completamente, traducir y «superar» el contenido religioso digno de ser conservado? ¿O espera usted que la religión se oponga a la larga a todos los intentos de una intervención de tal clase y que por ello se mantenga siempre inasimilable e inaccesible, en cierta manera también autónoma e ineludible?*

J. H.: No lo sé. Esto se pondrá de manifiesto cuando la filosofía prosiga con su trabajo sobre la herencia religiosa con mayor sensibilidad que hasta el momento. Yo no hablo del proyecto neopagano de un «trabajo sobre el mito»: esta tarea la han ejecutado hace ya tiempo la religión y la teología.

E. M.: *La relación entre religión y teología no es muy disímil a la existente entre el mundo de la vida y la filosofía. Así como el horizonte del mundo de la vida sigue retrocediendo ante cada paso que da la explicación filosófica, del mismo modo también la religión rehúye todos los intentos que realiza la teología por internarse seriamente en el ámbito interno de la experiencia religiosa. ¿No podría ser que las posiciones contradictorias sobre la religión —que a mí me resultan evidentes— provengan de una confusión de la religión con la teología?*

J. H.: Veo a dónde quiere ir usted a parar. La teología perdería su identidad si intentase desprenderse del núcleo dogmático de la religión y con ello de aquel lenguaje religioso con el que se hace efectiva la praxis comunitaria de la oración, el culto y la fe. En esta praxis se pone de manifiesto exclusivamente la fe religiosa que la teología tan sólo puede interpretar. La teología posee en cierta medida un *status* parasitario o derivado. No puede ocultar que su trabajo explicativo nunca podrá «recuperar» ni «agotar» completamente el sentido performativo de la fe vivida. Usted dice ahora: ¡esto vale tanto más para la filosofía! Quizás pueda «sustraer» algunos conceptos a la teología (tal como Benjamin expresó en sus tesis sobre la filosofía de la historia), pero sería caer en el puro intelectualismo si se esperase de la filosofía que por la «vía de la traducción» pudiera apropiarse más o menos completamente del contenido experiencial conservado en el lenguaje religioso.

Ciertamente, en un aspecto el mencionado paralelismo cojea. La teología no puede sustituir a la religión, puesto que su verdad se nutre de la palabra revelada que originariamente se presenta en la forma religiosa y no en la erudita. Pero la filosofía tiene una posición completamente diferente con respecto a la religión. Lo que puede aprender de ésta quiere expresarlo en un discurso que precisamente es independiente de la verdad revelada. Por eso en

toda traducción filosófica el sentido performativo de la fe se queda en el camino, incluso en Hegel. Una filosofía que se hace dependiente de la «habilidad» o que quiere consolarse ya no es una filosofía. El «programa de traducción» filosófica tiende a lo sumo, y cuando así se quiere, a salvar el sentido profano de las experiencias intramundanas y existenciales hasta ahora articuladas de manera adecuada únicamente en el lenguaje religioso. Hoy en día pienso en las respuestas a situaciones límites que nos «dejan sin habla», tales como las de ser expulsado, la pérdida del yo o el aniquilamiento amenazante.

E. M.: *En muchas ocasiones usted ha intentado fundamentar que la «solidaridad» y la «justicia» son dos caras de la misma moneda. Últimamente, en* La inclusión del otro[7], *ha querido atribuir esta idea incluso al núcleo de la fe cristiana. Pero ¿no significa el sentido específicamente cristiano del amor o de la solidaridad algo más que únicamente el respeto igualitario, a saber: el cuidado del otro que desborda toda exigencia de justicia, de trato igual, de reciprocidad de las cargas y las recompensas? Dios es el «completamente Otro» y este ser otro se manifiesta en la estricta negación del sufrimiento de un otro. Este otro de la epifanía divina nos exhorta a una conducta que prescinda de todo cálculo, de toda «triangulación». Esto es lo que se distingue en los llamamientos de los teólogos de la liberación del Tercer Mundo cuando nos exhortan, por ejemplo, a la solidaridad con las víctimas de la brutal modernización. En la primacía que disfruta la «compasión con los pobres» se muestra la primacía cristiana de la solidaridad sobre la justicia. Es, en cierta medida, más originaria que la justicia.*

J. H.: Sí, la ética cristiana del amor satisface un elemento de la dedicación al otro sufriente que también se pierde en una moral de la justicia concebida en términos intersubjetivos. Esta moral se limita a la fundamentación de los mandatos que cada cual debe seguir bajo la condición de que también puedan ser seguidos por todos los demás. Hay ciertamente una buena razón para esta autorrestricción. Un acto supererogatorio, que va más allá de aque-

7. J. Habermas, *La inclusión del otro*, trad. de J. C. Velasco Arroyo, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 36-37.

llo que sobre la base de la reciprocidad puede ser exigido *a todo el mundo*, significa el sacrificio activo de los propios intereses legítimos en pro del bienestar o el aligeramiento del sufrimiento del otro necesitado de ayuda. El seguimiento de Cristo exige a los creyentes incluso también el *sacrificium*, por supuesto bajo la premisa de que voluntariamente nos echemos encima este activo sacrificio que está santificado a la luz de un Dios justo e indulgente, de un juez absoluto. Pero no hay ningún poder absoluto *sobre la tierra*. Aquí, en nuestro ámbito sublunar, con frecuencia también el mandamiento cristiano del amor puede ser empleado abusivamente para fines fatales y sacrificios *falsos*. Ningún poder terrenal está autorizado a imponer a la voluntad autónoma un *sacrificium* por un fin presuntamente superior. Por eso la Ilustración quería abolir el sacrificio. Este mismo escepticismo se dirige hoy en día contra la pena de muerte impuesta por el Estado y, por cierto, también contra la legitimidad de un servicio militar obligatorio con carácter general. Éste es el motivo para restringirse precavida y resignadamente a una moral de la justicia. Esta razón, por supuesto, no aminora nuestra admiración por una dedicación absoluta hacia el prójimo, cuanto menos nuestro respeto, incluso la alta estima que sentimos ante aquella abnegación desinteresada y carente de espectacularidad —la mayor parte de los casos practicada por parte de las madres y las mujeres— sin la que se hubiera desintegrado el último vínculo moral en muchas sociedades patológicamente deformadas, pero no sólo allí.

E. M.: *Tengo que insistir una vez más. Pienso ahora en la clase de crítica que exponen una y otra vez personas como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Enrique Dussel. El nivel de vida de la mayor parte de la población mundial es, en comparación con las sociedades de la OCDE, tan mísero que la simetría, la reciprocidad, la reversibilidad representan falsos criterios para enjuiciar en términos morales y para combatir esta drástica tendencia. Un trato igualitario podría ser, por cierto, inalcanzable incluso por razones económicas. Para los teólogos de la liberación una teoría moral que se atiene a la igualdad abstracta del* moral point of view *es meramente el lujo de un* estado de excepción *del que disfrutan las sociedades acomodadas de las naciones desarrolladas. En todos los otros países domina la normalidad de un estado de extrema*

privación y de condiciones inhumanas. El punto de vista de la reciprocidad no es adecuado en tal situación. De nosotros se espera sencillamente más *que lo que se pueda fundamentar con deberes en términos contractualistas mediante un acuerdo entre partes presuntamente iguales. Una responsabilidad global exige un compromiso que supera con mucho aquello a lo que estamos obligados moralmente. Esto es lo que opinan los teólogos de la liberación con la denominada «opción preferencial por los pobres».*

J. H.: Dejo pasar por alto la diferencia entre kantismo y contractualismo y tampoco quiero apoyarme en la objeción de que los criterios de la denominada «justicia abstracta», si tan sólo fueran puestos en práctica, bastarían enteramente para revolucionar la sociedad mundial. Imagínese tan sólo que los Estados del grupo G-7 asumieran una responsabilidad global y se pusieran de acuerdo en las medidas políticas que satisficieran el segundo principio de la justicia de John Rawls —fundamentado contractualistamente—: «Las desigualdades sociales y económicas deben ser dispuestas de modo que sea posible esperar racionalmente que representen el mayor beneficio para los menos aventajados». Ciertamente para las grandes religiones mundiales el injusto reparto de los bienes en la tierra ha constituido siempre una cuestión central. Pero en una sociedad secularizada el problema se encuentra en primer término sobre la mesa de la política y la economía y no inmediatamente en los cajones de la moral o incluso de la teoría moral.

¿Cuál es el escándalo? En el mundo que aún sigue dominado por los Estados nacionales todavía no existe un sistema capaz de actuar políticamente que pueda asumir la «responsabilidad global» exigida desde el punto de vista moral. Tampoco la situación de intereses existentes habla en favor de la formación espontánea de una voluntad política en contracorriente que pueda implementar una pertinente «división del trabajo moral» entre los diferentes miembros de una sociedad civil estratificada de una manera insoportable. El problema acuciante de un orden económico mundial justo se plantea en primer lugar como una cuestión política. La cuestión de cómo una política democráticamente responsable puede reproducir los mercados globalizados en vertiginosa expansión no constituye en ningún caso un problema de teoría mo-

ral; a su resolución pueden contribuir más los científicos sociales y los economistas que los filósofos. En el nivel analítico exige un montón de conocimiento empírico y fantasía institucional. Al final tampoco los mejores diseños ayudan a nada si los procesos políticos no se ponen en marcha. En el nivel práctico únicamente los movimientos sociales podrán crear las motivaciones necesarias por encima de las fronteras nacionales.

El grito de la teología de la liberación, que quiere dar una voz a los fatigados y agobiados, a los oprimidos y humillados, se halla por supuesto en este contexto. Lo entiendo como la activa indignación contra la indolencia y la insensibilidad de un *statu quo* que no parece moverse en el torbellino de una modernización que se acelera a sí misma. Los participantes justifican por el mandamiento cristiano del amor el «más» de su valeroso y sacrificado compromiso. Por otra parte, lo supererogatorio de esta intervención personal aparece sin embargo también como un reflejo —como siempre admirable— de la impotencia del individuo frente a los imperativos sistémico-anónimos de un capitalismo políticamente descontrolado que sólo entiende el lenguaje del premio, no el de la moral.

E. M.: *Cuando al final de este siglo miramos hacia atrás y queremos rendir cuenta de aquello que ha sucedido, uno tan sólo puede estar de acuerdo con Hobsbawm: ha sido un siglo de extremismos. Algunos podrían añadir: ha sido un siglo del mal radical. En aquello que ha pasado en el siglo* XX *hay algo que es profundamente imperdonable, que no podemos tragar. ¿Qué podemos aprender de este «mal radical»? ¿Hay algo que aprender?*

J. H.: El holocausto fue inimaginable hasta el momento de producirse, esto es, también el mal radical tiene un índice histórico. Con ello quiero decir que existe una asimetría reseñable en el conocimiento del bien y del mal. Sabemos qué es lo que no estamos autorizados a hacer, qué es lo que en cualquier caso tenemos que omitir, si queremos mirarnos a nosotros mismos a la cara sin ponernos colorados. Pero no sabemos de qué son capaces los seres humanos en general. Y cuanto más aumente la maldad, mayor será la necesidad de eliminar y olvidar lo adeudado. Ésta es la deprimente experiencia que he adquirido a lo largo de mi vida

política adulta en la República Federal de Alemania. Pero he tenido también la suerte de adquirir otra experiencia que me ha dado al menos la esperanza de que a Richard Rorty no le falta razón cuando como estadounidense dice algo que quizás yo no podría expresar con el mismo aplomo: «Nothing a nation has done should make it impossible for (citizens of) a constitutional democracy to regain self-respect» [Nada que una nación haya hecho debería imposibilitar que (los ciudadanos de) una democracia constitucional recobraran el respeto por sí mismos].

[Traducción del alemán de Juan Carlos Velasco Arroyo]

FUENTES

«El idealismo alemán de los filósofos judíos» (1961): publicado originalmente en *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971; trad. española *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 2000.

«De la dificultad de decir que no» (1964): *Ibid.*

«Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá» (1988): publicado originalmente en *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991.

«Sobre la frase de Max Horkheimer: «Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios»» (1991): *Ibid.*

«Libertad comunicativa y teología negativa: preguntas a Michael Theunissen» (1992): publicado originalmente en *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997.

«Rastrear en la historia lo otro de la historia. Sobre *Shabbetay Zwi* de Gershom Scholem» (1997): *Ibid.*

«Israel o Atenas. ¿A quién le pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la pluralidad multicultural» (1993): *Ibid.*

OTROS TÍTULOS

JÜRGEN HABERMAS

Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica
Aclaraciones a la ética del discurso
Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de la teoría del discurso
Más allá del Estado nacional

MAX HORKHEIMER

Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión

MAX HORKHEIMER y THEODOR W. ADORNO

Dialéctica de la Ilustración

THEODOR W. ADORNO y WALTER BENJAMIN

Correspondencia (1928-1940)

GERSHOM SCHOLEM

Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación
«... todo es cábala»

JOHANN BAPTIST METZ Y ELIE WIESEL

Esperar a pesar de todo

HANS JONAS
El principio vida. Hacia una biología filosófica

ERIK PETERSON
El monoteísmo como problema político

ADAM SCHAFF
Humanismo ecuménico

EDMOND JABÈS
Del desierto al libro

JUAN ANTONIO ESTRADA
Razones y sinrazones de la creencia religiosa
Dios en las tradiciones filosóficas
La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios

JOSÉ SOLS LUCIA
La teología histórica de Ignacio Ellacuría

SIMONE WEIL
Cuadernos
Carta a un religioso

CARLOS DOMÍNGUEZ
Psicoanálisis y religión. Sigmund Freud y Oskar Pfister

Vicenzo Vitiello
Cristianismo sin redención. Nihilismo y religión

Immanuel Kant
La contienda entre las facultades de filosofía y teología

Ludwig Feuerbach
La esencia del cristianismo

Manuel Fraijó
Filosofía de la religión. Estudios y textos

José Gómez Caffarena (editor)
Religión

David Tracy
Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión y esperanza

Enrique Dussel
Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión

Elisabeth Schüssler Fiorenza
Cristología feminista crítica

ISBN 84 - 8164 - 440 - 4 /

